PAUL TILLICH

TEOLOGIA SISTEMATICA

I

LA RAZON Y LA REVELACION
EL SER Y DIOS

VERDAD
E
IMAGEN

La nuestra es una época de profunda y caótica dispersión espiritual. La razón humana que antaño supo reivindicar su plena y legítima autonomía, no ha sabido ni ha podido evitar la pérdida de su dimensión de profundidad y se ha extraviado en unos logros superficiales.

Paul Tillich nos ofrece una totalidad en forma de una vasta construcción sistemáticamente desarrollada, en la que, primero, se procede al *análisis ontológico de la existencia humana para así determinar las cuestiones* decisivas en ella implícitas y, luego, se examinan las respuestas que el mensaje cristiano aporta a tales cuestiones existenciales. Este «método de correlación», como lo llama Tillich, es de una extraordinaria fecundidad, puesto que los contenidos culturales y religiosos del hombre pasan a ser unas fuentes de la teología tan auténticas como la Biblia y la historia de la iglesia. Y así es como Tillich logra inscribir el mensaje cristiano en las últimas hondonadas del ser: constituye su más íntima culminación y su más profunda plenitud.

1171874
TEOLOGIA SISTEMATICA I LA I

TEOLOGIA SISTEMATICA

I

VERDAD E IMAGEN
73

PAUL TILLICH

TEOLOGIA SISTEMATICA
I

LA RAZON Y LA REVELACION
EL SER Y DIOS

TERCERA EDICION

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1982

A los que fueron mis alumnos
aquí y fuera de aquí

Título original: *Systematic theology*
Tradujo: Damián Sánchez-Bustamante Páez
© The University of Chicago Press, Chicago 1963
© Ediciones Sígueme, S. A., 1981
Apartado 332-Salamanca (España)
ISBN: 84-301-0826-2 (Obra completa)
ISBN: 84-301-0827-0
Depósito legal: S. 474-1982
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Ortega, S. A.
Polígono El Montalvo-Salamanca 1982

PREFACIO

Durante un cuarto de siglo he deseado escribir una teología sistemática. Nunca he podido pensar teológicamente sin hacerlo de un modo sistemático. El menor problema, si lo planteaba seria y radicalmente, suscitaba en mí todos los demás y me inducía a anticipar una totalidad en la que pudieran hallar su solución. Pero los acontecimientos mundiales, mi destino personal y algunos problemas particulares me han impedido llevar a cabo esta tarea que yo mismo me había señalado. En cierto modo, los esquemas mimeografiados que yo había utilizado en mis clases se convirtieron, para mis alumnos y amigos, en un sustituto del sistema. El presente volumen trata de los temas apuntados en la introducción y en las dos primeras partes de tales esquemas. Su contenido ha sido mantenido y ampliado, aunque su presentación en forma de proposiciones la he cambiado y sustituido por un texto continuo. La amplitud de un sistema teológico puede ser casi ilimitada, como lo demuestran las Summae *de la escolástica y de la ortodoxia protestante. Limitaciones prácticas, de orden personal, así como la necesidad de no conferir una extensión desmesurada a esta obra, me han impedido incluso que le diera la orientación de una* Summa. *No he podido tratar todos los problemas que tradicionalmente aborda un sistema teológico. Ha sido preciso omitir los que carecen de una importancia decisiva para la estructura del sistema, mientras que me he limitado a mencionar tan sólo otros problemas, porque ya los había debatido en otros escritos míos. Además, me ha sido imposible prodigar las referencias a la Biblia o a los teólogos clásicos. La elaboración de la línea de pensamiento ha exigido que le consagrara todo mi esfuerzo y todo el espacio disponible. No será difícil reconocer el carácter bíblico y eclesiástico, más bien implícito que explí-*

cito, de las soluciones que propugno para los problemas teológicos presentados en este volumen. Finalmente, no me ha sido posible entrar en una discusión abierta con los distintos representantes de la teología y de la filosofía contemporáneas, aunque una discusión "subterránea" con ellos esté subyacente en casi todas las páginas de este libro.

Mi propósito, y creo que está justificado, ha sido presentar el método y la estructura de un sistema teológico, escrito desde un punto de vista apologético y llevado a cabo en correlación constante con la filosofía. El tema de todas las partes de este sistema es el método de correlación, y he ilustrado sus consecuencias sistemáticas con la discusión de los principales problemas teológicos. Si logro evidenciar así la adecuación apologética y la fecundidad sistemática de este método, no lamentaré las limitaciones de mi sistema.

No habría podido escribir este volumen sin la ayuda de algunos de mis amigos más jóvenes, quienes me demostraron realmente su amistad por la desinteresada crítica a la que sometieron el primero y el segundo borrador de esta obra, tanto desde el punto de vista teológico como estilístico. En primer lugar, quiero mencionar al profesor A. T. Mollegen, catedrático de ética cristiana en el Seminario de Alexandria, Virginia, que me formuló importantes críticas, tanto materiales como formales, acerca de amplias secciones del primer borrador. Pero la mayor carga correspondió a mi antiguo ayudante, John Dillenberger, del Departamento de Religión de la Universidad de Columbia, y a mi actual ayudante, Cornelius Loew; ambos, en reuniones regulares, establecieron el texto definitivo de mi obra y se ocuparon de todo el aspecto técnico de la preparación del manuscrito. Deseo mencionar asimismo a mi antigua secretaria, la difunta señora Hilde Frankel, quien con gran denuedo mecanografió mis manuscritos, haciéndolos así accesibles a todos los que me han ayudado. También estoy agradecido a los editores, The University of Chicago Press, que pacientemente han aguardado durante varios años a que yo diera por concluso mi manuscrito.

Dedico este libro a mis alumnos, de aquí y de Alemania, quienes año tras año me han urgido a que publicara el sistema teológico con el que llegaron a familiarizarse en mis cursos. Su deseo de ver impreso lo que oían en clase, constituyó la más

fuerte incitación psicológica a que superase mis dudas, mi afán de perfeccionamiento y la conciencia de mis limitaciones. Es mi ardiente deseo que encuentren en estas páginas algo de lo que esperan: una ayuda para responder a las preguntas que les son formuladas dentro y fuera de sus Iglesias.

Una ayuda para responder a las preguntas: tal es, exactamente, la finalidad que persigue este sistema teológico.

NEW YORK CITY

20 agosto 1950

INTRODUCCIÓN

A. EL PUNTO DE VISTA

1. El mensaje y la situación

La teología, como función de la Iglesia cristiana, debe servir las necesidades de esa Iglesia. Un sistema teológico, en principio, debería satisfacer dos necesidades fundamentales: la afirmación de la verdad del mensaje cristiano y la interpretación de esta verdad para cada nueva generación. La teología oscila entre dos polos: la verdad eterna de su fundamento y la situación temporal en la que esa verdad eterna debe ser recibida. No abundan los sistemas teológicos que hayan sabido combinar perfectamente ambas exigencias. La mayoría, o bien sacrifican elementos de la verdad, o bien no son capaces de hablar al momento actual. Algunos de ellos adolecen de ambas deficiencias. Temerosos de perder la verdad eterna, la identifican con alguna teología del pasado, con conceptos y soluciones tradicionales, y tratan de imponerlos a una situación nueva y distinta. Confunden la verdad eterna con la expresión temporal de tal verdad. Esto resulta evidente en la ortodoxia teológica europea, conocida en América con el nombre de fundamentalismo. Cuando el fundamentalismo se combina con algún prejuicio antiteológico —como ocurre, por ejemplo, en su forma bíblico-evangélica—, entonces defiende la verdad teológica de ayer como si fuese un mensaje inmutable y opuesto a la verdad teológica de hoy y de mañana. El fundamentalismo falla al entrar en contacto con la situación actual, no porque hable desde más allá de toda situación, sino porque habla desde una situación del pasado. Eleva algo que es finito y transitorio a una validez infinita y eterna. En este sentido, el fundamentalismo posee rasgos demoníacos. Destruye la humilde sinceridad de la búsqueda de la verdad, crea en sus seguidores una crisis de ciencia y conciencia, y los convierte

en fanáticos porque se ven forzados a suprimir ciertos elementos de verdad que apenas perciben.

Los fundamentalistas en América y los teólogos ortodoxos en Europa pueden alegar que su teología es ávidamente aceptada y profesada por numerosas personas, debido precisamente a la situación histórica o personal en la que muchos hombres se encuentran en la actualidad. El hecho es obvio, pero su interpretación es errónea. La "situación", como uno de los polos de toda labor teológica, no se refiere al estado psicológico o sociológico en que viven los individuos o los grupos humanos, sino a las formas científicas y artísticas, económicas, políticas y éticas en las que expresan su interpretación de la existencia. La "situación", a la que de manera especial debe referirse la teología, no es la situación del individuo como individuo, ni la del grupo como grupo. La teología no tiene por objeto ni el predicar ni el aconsejar; de ahí que el buen resultado de una teología, cuando se aplica a la predicación o a la pastoral, no sea necesariamente un criterio de su verdad. El hecho de que las ideas fundamentalistas sean ávidamente acogidas en una época de desintegración personal o comunitaria no prueba su validez teológica, del mismo modo que el éxito logrado por una teología liberal en una época de integración personal o comunitaria tampoco constituye una demostración de su verdad. La "situación", a la que debe referirse la teología, es la interpretación creadora de la existencia tal como se realiza en cada época histórica bajo toda clase de condicionamientos psicológicos y sociológicos. Cierto es que la "situación" no es independiente de estos factores. Pero la teología se ocupa de la expresión cultural que el conjunto de todos esos elementos ha encontrado tanto práctica como teóricamente, y no de los factores condicionantes como tales. Así, la teología no se interesa por la ruptura política entre Este y Oeste, pero *sí* se interesa por la interpretación política de esta ruptura. La teología no se interesa por el aumento de las enfermedades mentales o la acrecentada conciencia que de ello tenemos, pero *sí* se interesa por la interpretación psiquiátrica que damos a este hecho. La "situación", a la que la teología debe responder, es la totalidad de la autointerpretación creadora del hombre en una época determinada. El fundamentalismo y la ortodoxia

rechazan este cometido y, al hacerlo, malogran el sentido de la teología.

La teología "kerigmática" coincide con el fundamentalismo y la ortodoxia en cuanto acentúa la verdad inmutable del mensaje *(kerigma)* en contraposición a las exigencias cambiantes de la situación. Trata de obviar las insuficiencias del fundamentalismo sometiendo toda teología, incluso la ortodoxa, al criterio del mensaje cristiano. Este mensaje está contenido en la Biblia, pero no se identifica con ella. Está expresado en la tradición clásica de la teología cristiana, pero no se identifica con ninguna forma particular de esta tradición. La teología de la Reforma y, en nuestros mismos días, la teología de la neo-Reforma de Barth y su escuela, son ejemplos destacados de teología kerigmática. Lutero, en su tiempo, fue atacado por los pensadores ortodoxos; ahora, Barth y sus seguidores sufren los duros ataques de los fundamentalistas. Eso significa que no es enteramente exacto llamar a Lutero "ortodoxo" o a Barth "neo-ortodoxo". Lutero estuvo en peligro de convertirse en ortodoxo y lo mismo le ocurre a Barth; pero no era ésta su intención. Ambos efectuaron un serio intento para redescubrir el mensaje eterno *en el interior* de la Biblia y de la tradición, y en oposición a una tradición deformada y a una Biblia utilizada en forma errónea y mecánica. La crítica de Lutero contra el sistema romano de las mediaciones y de los grados de santidad en nombre de las decisivas categorías bíblicas del juicio y la gracia, su redescubrimiento del mensaje paulino y, al mismo tiempo, su audaz afirmación del valor espiritual de los libros bíblicos, fueron una genuina teología kerigmática. La crítica de Barth contra la síntesis burguesa y neo-protestante realizada por la teología liberal, su redescubrimiento de la paradoja cristiana y, al mismo tiempo, la libertad de su exégesis espiritual de la Epístola a los Romanos y su aceptación de la crítica radical histórica, han sido asimismo una genuina teología kerigmática. En ambos casos, se acentuó la verdad eterna en contraposición a la situación humana y sus exigencias. En ambos casos, tal acento tuvo una fuerza profética, conmocionante y transformadora. Sin tales reacciones kerigmáticas, la teología se perdería en las relatividades de la "situación" y acabaría convirtiéndose en un elemento más de la "situación" —tal es el caso, por ejemplo, del nacionalismo

religioso de los llamados "cristianos alemanes" y del progresismo "religioso" de los llamados "humanistas" en América.

Sin embargo, no es posible excluir del trabajo teológico a la "situación". Lutero estaba lo bastante libre de prejuicios para utilizar su propia formación nominalista y la educación humanista de Melanchton para la formulación de las doctrinas teológicas. Pero no fue lo bastante consciente del problema de la "situación" para evitar el deslizamiento hacia actitudes ortodoxas, preparando así el camino que luego conduciría al período de la ortodoxia protestante. La grandeza de Barth estriba en que se corrige a sí mismo una y otra vez a la luz de la "situación" y se esfuerza denodadamente en no convertirse en su propio discípulo. Sin embargo, no se da cuenta de que al obrar así deja de ser un teólogo puramente kerigmático. Al intentar deducir directamente de la verdad última cada una de sus afirmaciones —deduciendo, por ejemplo, de la resurrección de Cristo la obligación de luchar contra Hitler [1]—, cae en la utilización de un método que podríamos llamar "neo-ortodoxo", método que ha reforzado en Europa la tendencia hacia una "teología de la restauración". No es posible descuidar en teología el polo llamado "situación" sin arriesgarse a peligrosas consecuencias. Tan sólo una audaz participación en la "situación", es decir, en todas las formas culturales que expresan la interpretación de la existencia por parte del hombre moderno, puede superar la actual oscilación de la teología kerigmática entre la libertad implícita en el kerigma genuino y su fijación ortodoxa. En otras palabras, para ser completa la teología kerigmática necesita a la teología apologética.

2. La teología apologética y el kerigma

La teología apologética es una "teología que responde". Responde a las preguntas implícitas en la "situación" con la fuerza del mensaje eterno y con los medios que le proporciona la situación a cuyas preguntas responde.

El término "apologética", que gozó de tan alta reputación en la Iglesia primitiva, ha caído ahora en descrédito a causa

1. Karl Barth, "A Letter to Great Britain from Switzerland", en *This Christian Cause*, Nueva York, Macmillan Co., 1941.

de los métodos empleados en sus malogrados intentos de defender el cristianismo contra los ataques del humanismo, del naturalismo y del historicismo modernos. Una forma particularmente endeble y desagradable de apologética empleaba el *argumentum ex ignorantia:* intentaba descubrir los fallos de nuestro conocimiento científico e histórico a fin de hallar un lugar para Dios y sus acciones en el seno de un mundo enteramente calculable e "inmanente". Cada vez que nuestro conocimiento avanzaba, la apologética tenía que abandonar una nueva posición defensiva; pero esta constante retirada no lograba disuadir a los celosos apologistas en su empeño de encontrar, en los más recientes descubrimientos de la física y de la historiografía, nuevas ocasiones para situar la actividad de Dios en nuevos huecos del conocimiento científico. Este proceder indigno ha desprestigiado todo cuanto se entiende por "apologética".

Sin embargo, existe una razón más profunda para desconfiar de los métodos apologéticos, sobre todo por parte de los teólogos kerigmáticos. Para responder a una pregunta hay que tener algo en común con la persona que la formula. La apologética presupone un terreno común, por muy indeterminado que sea. Pero los teólogos kerigmáticos tienden a negar todo terreno común con quienes se hallan fuera del "círculo teológico". Temen que el terreno común destruya la unicidad del mensaje. Señalan a los primeros apologistas cristianos que vieron un terreno común en la aceptación del Logos; señalan a la escuela alejandrina que encontró un terreno común en el platonismo; señalan el uso que Tomás de Aquino hizo de Aristóteles; por encima de todo, señalan el terreno común que la misma teología apologética creyó encontrar en la filosofía de la Ilustración, en el romanticismo, en el hegelianismo y el kantismo, en el humanismo y el naturalismo. Intentan demostrar que lo que en cada caso se consideraba como un terreno común no era más que el terreno de la "situación", y que la teología perdía así su propio terreno cuando se introducía en la situación. La teología apologética en todas sus formas —es decir, prácticamente, toda la teología no fundamentalista desde principios del siglo XVIII— es, desde el punto de vista de los recientes teólogos kerigmáticos, un abandono del kerigma, de la verdad inmutable. Si ésta es una interpretación correcta de la

historia de la teología, entonces la única teología verdadera es la teología kerigmática. La "situación" es impenetrable; no puede darse ninguna respuesta a las cuestiones en ella implícitas, por lo menos en términos que puedan ser aceptados como una respuesta. El mensaje debe lanzarse, como una piedra, a quienes se hallan en la "situación". Éste puede ser, ciertamente, un método eficaz de predicación en determinadas condiciones psicológicas, por ejemplo, en los retiros; incluso puede ser eficaz si se expresa en términos teológicos polémicos; pero no presta ningún servicio a la función teológica de la Iglesia. Más aún, resulta imposible. Incluso la teología kerigmática se ve obligada a usar los instrumentos conceptuales de su época. No puede limitarse a repetir los pasajes bíblicos. Incluso cuando lo hace, no puede eludir la situación conceptual de los distintos escritores bíblicos. Siendo el lenguaje la expresión fundamental y omnienglobante de cada situación, la teología no puede eludir el problema de la "situación". La teología kerigmática debe abandonar su trascendencia exclusiva y tomarse en serio el intento de la teología apologética por responder a las preguntas que la situación contemporánea le plantea.

Por otra parte, la teología apologética debe prestar atención a la advertencia que implica la existencia y la reivindicación de la teología kerigmática. Se pierde a sí misma si no encuentra en el kerigma la substancia y el criterio de cada una de sus afirmaciones. Durante más de dos siglos, el trabajo teológico se ha visto determinado por el problema apologético. "El mensaje cristiano y la mentalidad moderna" ha sido el tema dominante desde el final de la ortodoxia clásica. La pregunta perenne ha sido: ¿Puede aceptar la mentalidad moderna el mensaje cristiano sin que éste pierda su carácter esencial y único? La mayoría de los teólogos lo han creído posible; algunos lo han juzgado imposible, ya sea en nombre del mensaje cristiano, ya sea en nombre de la mentalidad moderna. Las voces de quienes han acentuado el contraste, la *diastasis*, han sido sin duda las más fuertes e impresionantes —los hombres, normalmente, se muestran más fuertes en las negaciones que en las afirmaciones. Pero el esfuerzo constante de quienes han intentado encontrar una unión, una "síntesis", ha mantenido viva la teología. Sin ellos, el cristianismo tradicional se habría hecho angosto y supersticioso, y el movimiento cultural general

habría proseguido su curso sin el "aguijón en la carne" que necesitaba, es decir, sin una auténtica teología de alto nivel cultural. Las condenaciones masivas, propias de los grupos tradicionalistas y neo-ortodoxos, a que se ha visto sometido el trabajo teológico durante estos dos últimos siglos, son profundamente erróneas (como el mismo Barth lo ha reconocido en su *Die protestantische Theologie im neunzehnten Jahrhundert*). Con todo, es ciertamente necesario preguntarse en cada caso si la tendencia apologética ha diluido realmente el mensaje cristiano. Y es necesario, además, buscar un método teológico en que el mensaje y la situación se relacionen de tal manera que no se eliminen entre sí. Si se cuenta con tal método, será posible acometer con mayor éxito la pregunta dos veces centenaria acerca del "cristianismo y la mentalidad moderna". El sistema que a continuación expongo, intenta utilizar el "método de correlación" como una manera de unir el mensaje y la situación. Trata de establecer una correlación entre las preguntas implícitas en la situación y las respuestas implícitas en el mensaje. No deduce las respuestas de las preguntas, como lo hace una teología apologética autosuficiente. Pero tampoco elabora sus respuestas sin relacionarlas con las preguntas, como lo hace una teología kerigmática asimismo autosuficiente. Establece una correlación entre preguntas y respuestas, situación y mensaje, existencia humana y autorrevelación divina.

Como es obvio, tal método no constituye un instrumento que podamos manejar caprichosamente. No se trata tampoco de un ardid ni de un instrumento mecánico. Es una aserción teológica y, como toda aserción teológica, está hecha de pasión y riesgo; en última instancia, no es distinta del sistema que sobre ella se construye. Sistema y método se pertenecen mutuamente y deben ser juzgados el uno por el otro. Tal juicio será positivo si los pensadores —teólogos y no teólogos— de las generaciones venideras reconocen que les ha ayudado a entender el mensaje cristiano como la respuesta a las cuestiones implícitas en toda situación humana y en su propia situación.

B. LA NATURALEZA DE LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

3. El círculo teológico

Los intentos realizados para elaborar una teología como una "ciencia" empírico-inductiva o metafísico-deductiva, o como una combinación de ambas, han puesto en evidencia que ningún esfuerzo de esta índole logra alcanzar el fin perseguido. En toda teología que pretenda ser científica hay un punto en que la experiencia individual, la valoración tradicional y el compromiso personal juegan un papel decisivo. Estas opciones, a menudo ignoradas por los mismos autores de tales teologías, son obvias para aquellos que las consideran partiendo de otras experiencias y otros compromisos. Si el método utilizado es el empírico-inductivo, debemos preguntar por la dirección en la que el autor busca su material. Si la respuesta es que lo busca en todas direcciones y en toda experiencia, debemos preguntar entonces qué concepto de la realidad o de la experiencia está en la base empírica de su teología. Cualquiera que sea la respuesta, siempre existe, implícito, un *a priori* de experiencia y de valoración. Lo mismo ocurre si el método empleado es el deductivo, como en el idealismo clásico. En la teología idealista, los principios últimos son la expresión racional de una preocupación última; como todas las ultimidades metafísicas, tales principios son asimismo ultimidades religiosas. Un sistema que de ellos se derive, se halla determinado, pues, por la teología en ellos implícita.

En ambos métodos, el empírico y el metafísico, lo mismo que en los intentos mucho más numerosos que combinan ambos métodos, podemos observar que el *a priori* que dirige la inducción y la deducción es un tipo de experiencia mística. Ya sea el "ser mismo" (escolásticos) o la "substancia universal" (Spinoza), ya sea el "más allá de la subjetividad y de la objetividad" (James) o la "identidad de espíritu y naturaleza" (Schelling), ya sea el "universo" (Schleiermacher) o el "todo cósmico" (Hocking), ya sea el "proceso creador de valores" (Whitehead) o la "integración progresiva" (Wieman), ya sea el

"espíritu absoluto" (Hegel) o la "persona cósmica" (Brightman) —cada uno de estos conceptos se fundamenta en una experiencia inmediata de un ser y un sentido últimos, de los que podemos llegar a ser conscientes intuitivamente. En su punto de partida, el idealismo y el naturalismo difieren muy poco entre sí cuando desarrollan conceptos teológicos. Ambos dependen de un punto en el que se identifican el sujeto que vive la experiencia y lo incondicionado que aparece en la experiencia religiosa o en la experiencia del mundo. Los conceptos teológicos, tanto de los idealistas como de los naturalistas, están enraizados en un "*a priori* místico", en una toma de conciencia de algo que trasciende la separación entre sujeto y objeto. Y si en el curso de un proceso "científico" descubrimos este *a priori*, tal descubrimiento sólo es posible porque el *a priori* ya estaba presente desde el mismo inicio. Tal es el círculo del que no puede escapar ningún filósofo religioso. Y no se trata en modo alguno de un círculo vicioso. Toda comprensión de las cosas espirituales *(Geisteswissenschaft)* es circular.

Pero el círculo en cuyo interior trabaja el teólogo es más reducido que el del filósofo de la religión, puesto que añade al "*a priori* místico" el criterio del mensaje cristiano. Mientras el filósofo de la religión procura permanecer general y abstracto en sus conceptos —como indica el mismo concepto de "religión"—, el teólogo es consciente e intencionadamente específico y concreto. La diferencia, desde luego, no es absoluta. Dado que la base experimental de toda filosofía de la religión está parcialmente determinada por la tradición cultural a la que pertenece —incluso el misticismo está condicionado por la cultura—, incluye inevitablemente algunos elementos concretos y particulares. Sin embargo, el filósofo, en cuanto filósofo, procura hacer abstracción de estos elementos y crear unos conceptos acerca de la religión que tengan una validez general. Por otra parte, el teólogo reivindica la validez universal del mensaje cristiano a pesar de su carácter concreto y particular. No justifica esta reivindicación haciendo abstracción del carácter concreto del mensaje, sino acentuando su irrepetible unicidad. Entra en el círculo teológico con un compromiso concreto. Entra en él como miembro de la Iglesia cristiana para realizar una de las funciones esenciales de la Iglesia: su autointerpretación teológica.

El teólogo "científico" quiere ser más que un filósofo de la religión. Quiere interpretar válida y universalmente el mensaje cristiano con la ayuda de su método. Esto lo sitúa ante una alternativa. *O bien* incluye el mensaje cristiano en su concepto de religión, y entonces considera el cristianismo como un ejemplo más, entre otros, de vida religiosa, como la religión más elevada, ciertamente, pero no como la religión final y única. Una tal teología no entra en el círculo teológico. Permanece en el interior del círculo religioso-filosófico y de sus horizontes indefinidos —unos horizontes que se abren sobre un futuro de nuevas y quizá más elevadas formas de religión. Así, el teólogo científico, no obstante su deseo de ser teólogo, no deja de ser un filósofo de la religión. *O bien* se convierte realmente en teólogo, en intérprete de su Iglesia y de su reivindicación de unicidad y validez universal. En este caso, entra realmente en el círculo teológico y así ha de admitirlo: debe dejar de justificar su decisión tanto por caminos empírico-inductivos, como por caminos metafísico-deductivos.

Pero incluso el hombre que ha entrado consciente y abiertamente en el círculo teológico, se enfrenta con otro problema fundamental. Si está en el interior del círculo, es que ha tomado una decisión existencial, es que está en la situación de fe. Pero nadie puede decir de sí mismo que esté en la situación de fe. Nadie puede llamarse a sí mismo teólogo, ni siquiera en el caso de que esté llamado a profesar una docencia de teología. Todo teólogo está comprometido *y* alienado; siempre está en la fe *y* en la duda; siempre está dentro *y* fuera del círculo teológico. Unas veces predomina en él un aspecto; otras veces, otro; pero nunca sabe con certeza cuál de los dos prevalece realmente. De ahí que sólo pueda aplicarse un criterio: una persona puede ser teólogo siempre que acepte el contenido del círculo teológico como su preocupación última. Que esto sea verdad no depende de su estado intelectual, moral o emocional; no depende tampoco de la intensidad y certeza de su fe; no depende siquiera de su fuerza de regeneración o de su grado de santificación. Más bien depende de que su ser se sienta embargado últimamente por el mensaje cristiano, aunque a veces se sienta inclinado a atacarlo y rechazarlo.

Esta comprensión de la "existencia teológica" resuelve el conflicto abierto entre los teólogos ortodoxos y los pietistas

acerca de la *theologia irregenitorum* ("teología de los no regenerados"). Los pietistas sabían que no se puede ser teólogo sin fe, sin decisión, sin compromiso, sin pertenecer al círculo teológico. Pero identificaban la existencia teológica con una experiencia de regeneración. Los ortodoxos protestaban contra semejante doctrina arguyendo que nadie puede estar seguro de su regeneración y, además, que la teología no se ocupa de unos materiales objetivos que puede manejar cualquier pensador, dentro o fuera del círculo religioso, siempre que reúna las condiciones intelectuales requeridas. Hoy, los teólogos pietistas y ortodoxos se han aliado contra los teólogos críticos, supuestamente no creyentes, mientras la herencia del objetivismo ortodoxo ha sido recogida por el programa (no por las realizaciones) de la teología empírica. A la vista de esta renacida discusión, debemos afirmar de nuevo que el teólogo está dentro del círculo teológico, pero el criterio de su pertenencia al mismo es únicamente la aceptación del mensaje cristiano como su preocupación última.

La doctrina del círculo teológico entraña una consecuencia metodológica: ni la introducción ni cualquier otra parte del sistema teológico constituye la base lógica de las demás partes. Cada parte depende de las otras. La introducción presupone tanto la cristología como la doctrina de la Iglesia, y viceversa. La distribución temática depende tan sólo de consideraciones prácticas.

4. Los dos criterios formales de toda teología

La última advertencia se aplica de un modo harto significativo a esta introducción, que trata de establecer los criterios por los que se ha de regir toda empresa teológica. Tales criterios son formales, puesto que se han abstraído de los materiales concretos del sistema teológico. Se infieren, no obstante, del conjunto del mensaje cristiano. La forma y el contenido es posible distinguirlos, pero no separarlos (ésta es la razón por la que incluso la lógica formal no puede escapar del círculo filosófico). La forma y el contenido no constituyen la base de un sistema deductivo, sino que son los guardianes metodológicos que se alzan en la línea fronteriza de la teología.

Hemos utilizado el término "preocupación última" [2] sin ninguna explicación. Preocupación última es la traducción abstracta del gran mandamiento: "El Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con toda tu fuerza".[3] La preocupación religiosa es última; despoja a todas las demás preocupaciones de una significación última; las convierte en preliminares. Lo que nos preocupa últimamente es incondicional e independiente de todos los condicionamientos de carácter, deseo o circunstancia. La preocupación incondicional es total: no hay parte alguna de nosotros mismos o de nuestro mundo que quede excluida de ella; no hay ningún "lugar" donde podamos escondernos de ella.[4] La preocupación total es infinita: en ningún momento es posible la indiferencia o el olvido ante una preocupación religiosa que sea última, incondicional, total e infinita.

La palabra "preocupación" indica el carácter "existencial" de la experiencia religiosa. No podemos hablar adecuadamente del "objeto de la religión" sin negarle al mismo tiempo su carácter de "objeto". Lo que es último se da a sí mismo únicamente en el estado de "ser concernido incondicionalmente". Lo último es el correlativo de una preocupación incondicional y no "una cosa muy elevada", llamada "lo absoluto" o "lo incondicionado", acerca de la cual podríamos discutir con imparcial objetividad. Lo que es último es objeto de una entrega total, que asimismo exige la entrega de nuestra subjetividad. Suscita una "pasión y un interés infinitos" (Kierkegaard), y hace de nosotros su objeto siempre que intentemos convertirlo en nuestro objeto. Por esta razón, hemos evitado ciertos términos, como "*lo* último", "*lo* incondicional", "*lo* universal", "*lo* infinito", y hemos hablado de la preocupación última, incondicional, total, infinita. Por supuesto, en toda preocupación hay *algo* acerca

2. La expresión inglesa *ultimate concern* significa interés, preocupación, incluso incumbencia, fundamental, esencial, última. En lo que sigue la hemos traducido siempre por "preocupación última", en el sentido de "lo que nos concierne incondicionalmente". — *N. del T.*

3. Marcos 12, 29-30. [En el texto original, todas las citas bíblicas proceden de la *Revised Standard Version*, sobre la cual hemos establecido la traducción castellana de las mismas. — *N. del T.*]

4. Salmo 139.

de lo cual estamos preocupados; pero este "algo" no tiene que aparecer como un objeto separado que podríamos conocer y manejar con fría objetividad. Tal es, pues, el primer criterio formal de la teología: *El objeto de la teología es aquello que nos preocupa últimamente. Sólo son teológicas las proposiciones que tratan de un objeto en cuanto puede convertirse para nosotros en objeto de preocupación última.*

El significado negativo de esta proposición es obvio. La teología no debería abandonar nunca el ámbito de la preocupación última y, en cambio, debería renunciar a jugar un papel en el palenque de las preocupaciones preliminares. La teología no puede ni debe emitir juicios acerca del valor estético de una creación artística, acerca del valor científico de una teoría física o de una interpretación histórica, acerca de los métodos de curación médica o de reconstrucción social, acerca de la solución de los conflictos políticos o internacionales. El teólogo *como* teólogo no es un experto en ninguna cuestión de preocupación preliminar. Y a la inversa, quienes son expertos en tales materias no deben, *como tales,* abrigar la pretensión de ser expertos en teología. El primer principio formal de teología, que guarda la línea fronteriza entre la preocupación última y las preocupaciones preliminares, protege tanto a la teología de los asaltos de los "campos culturales" como a éstos de los asaltos de aquélla.

Pero no es ésta la entera significación de este principio. Aunque no indica el contenido de la preocupación última y su relación con las preocupaciones preliminares, tiene implicaciones en ambos aspectos. Caben tres relaciones distintas entre las preocupaciones preliminares y lo que constituye nuestra preocupación última. La primera es una mutua indiferencia, la segunda es una relación en la que una preocupación preliminar se eleva a la categoría de ultimidad, y la tercera es aquella en que una preocupación preliminar se convierte en el vehículo de la preocupación última, sin pretender la ultimidad para sí misma. La primera relación es la que predomina en la vida ordinaria, la cual oscila siempre entre las situaciones condicionadas, parciales, finitas y las experiencias y momentos en los que nos embarga el problema del significado último de la existencia. Sin embargo, esa separación contradice el carácter incondicional, total e infinito de la preocupación religiosa. Sitúa

nuestra preocupación última junto a las demás preocupaciones y la despoja de su ultimidad. Esta actitud rehúye la ultimidad de los mandamientos bíblicos y la del primer criterio teológico. La segunda relación es idolátrica en su misma naturaleza. La idolatría es la elevación de una preocupación preliminar al estatuto de preocupación última. Algo esencialmente condicionado se toma como incondicional, algo esencialmente parcial se eleva a la universalidad, y a algo que es esencialmente finito se le da una significación infinita (su mejor ejemplo es la idolatría contemporánea del nacionalismo religioso). El conflicto entre la base finita de una tal preocupación y su pretensión infinita se traduce en un conflicto de ultimidades; contradice radicalmente los mandamientos bíblicos y el primer criterio teológico. La tercera relación entre la preocupación última y las preocupaciones preliminares convierte a estas últimas en portadoras y vehículos de las primeras. Lo que es una preocupación finita no se eleva a una significación infinita, ni se sitúa junto a lo infinito, sino que en ella y a través de ella se hace real lo infinito. Nada queda excluido de esta función. En y a través de toda preocupación preliminar, puede actualizarse la preocupación última. Cuando esto ocurre, la preocupación preliminar se convierte en posible objeto de la teología. Pero la teología lo trata únicamente como un medio, como un vehículo, que apunta más allá de sí mismo.

Imágenes, poemas y música pueden convertirse en objetos de la teología, no desde el punto de vista de su forma estética, sino desde el punto de vista de su capacidad de expresar, en y a través de su forma estética, ciertos aspectos de lo que nos preocupa últimamente. Concepciones físicas, históricas o psicológicas pueden convertirse en objetos de la teología, no desde el punto de vista de su forma cognoscitiva, sino desde el punto de vista de su capacidad de revelar, en y a través de su forma cognoscitiva, ciertos aspectos de lo que nos preocupa últimamente. Ideas y acciones sociales, proyectos y procedimientos legales, programas y decisiones políticas pueden convertirse en objetos de la teología, no desde el punto de vista de su forma social, legal o política, sino desde el punto de vista de su capacidad de actualizar, en y a través de sus formas sociales, legales o políticas, ciertos aspectos de lo que nos preocupa últimamente. Los problemas y el desarrollo de la personalidad, las metas

y métodos educacionales, la salud corporal y espiritual pueden convertirse en objeto de la teología, no desde el punto de vista de sus formas éticas o técnicas, sino desde el punto de vista de su capacidad para proporcionarnos, en y a través de sus formas éticas o técnicas, ciertos aspectos de lo que nos preocupa últimamente.

Pero ahora surge la pregunta: ¿Cuál es el contenido de nuestra preocupación última? ¿A qué se *debe* en realidad que algo nos preocupe incondicionalmente? Es obvio que la respuesta no puede ser un objeto particular, ni siquiera Dios, ya que el primer criterio de la teología debe ser siempre formal y general. Si hemos de decir algo más acerca de la naturaleza de nuestra preocupación última, tenemos que deducirlo de un análisis del concepto de "preocupación última". *Nuestra preocupación última es aquello que determina nuestro ser o no ser. Sólo son teológicas las proposiciones que tratan de un objeto en cuanto puede convertirse para nosotros en una cuestión de ser o no ser.* Éste es el segundo criterio formal de la teología.

Nada que no tenga el poder de amenazar y salvar nuestro ser puede ser para nosotros objeto de preocupación última. En este contexto, el término "ser" no designa la existencia en el espacio y el tiempo. La existencia está continuamente amenazada y salvada por cosas y acontecimientos que no suponen para nosotros una preocupación última. Lo que significa el término "ser" es el conjunto de la realidad humana, la estructura, la significación y la finalidad de la existencia. Todo esto está amenazado, puede perderse o salvarse. El hombre está preocupado últimamente por su ser y por su significado. En *este* sentido, "ser o no ser" es objeto de preocupación última, incondicional, total e infinita. El hombre está infinitamente preocupado por la infinitud a la que pertenece, de la que está separado y por la que suspira. El hombre está totalmente preocupado por la totalidad que es su ser verdadero y que se halla truncada en el tiempo y el espacio. El hombre está incondicionalmente preocupado por lo que condiciona su ser más allá de todos los condicionamientos que existen en él y a su alrededor. El hombre está últimamente preocupado por lo que determina su destino último más allá de todas las necesidades y accidentes preliminares.

El segundo criterio formal de la teología no apunta a nin-

gún contenido, símbolo o doctrina particular. Es únicamente formal y, por consiguiente, abierto a los contenidos que son capaces de expresar "aquello que determina nuestro ser o no ser". Al mismo tiempo, excluye del dominio teológico todos los contenidos que carecen de esa capacidad. Tanto si es un dios concebido como un ser al lado de los demás seres (aunque sea el más alto), como si es un ángel que habita en un reino celestial (llamado el reino de los "espíritus"), o un hombre que posee poderes supranaturales (aunque se le llame el dios-hombre) —ninguno de esos contenidos es objeto de la teología si no resiste la crítica de su segundo criterio formal, es decir, si no constituye para nosotros una cuestión de ser o no ser.

5. Teología y cristianismo

La teología es la interpretación metódica de los contenidos de la fe cristiana. Esto se halla implícito en las anteriores afirmaciones acerca del círculo teológico y acerca de la teología como función de la Iglesia cristiana. Pero tropezamos ahora con esta otra pregunta: ¿Existe una teología fuera del cristianismo? Y, si es así, ¿en realidad la idea de teología queda plena y finalmente realizada en la teología cristiana? De hecho, eso es lo que pretende la teología cristiana; pero, tal convencimiento, ¿es algo más que una pretensión, una expresión natural del hecho de que el teólogo trabaja en el interior del círculo teológico? ¿Tiene alguna validez la teología cristiana más allá de la periferia de este círculo? Corresponde a la teología apologética demostrar que la pretensión cristiana es asimismo válida desde el punto de vista de quienes se hallan fuera del círculo teológico. La teología apologética debe mostrar que las tendencias inmanentes a todas las religiones y culturas se orientan hacia la respuesta cristiana. Y al hablar así, nos referimos tanto a las doctrinas como a la interpretación teológica de la teología.

Considerada en su más amplio sentido, la teología, el *logos* o el discurso razonado acerca del *theos* (Dios y las cosas divinas), es tan antigua como la religión. El pensamiento impregna todas las actividades espirituales del hombre. El hombre no sería espiritual sin palabras, pensamientos, conceptos. Y eso es cierto sobre todo en la religión, esa función omnienglobante de

la vida espiritual del hombre.[5] Que los sucesores de Schleiermacher situasen la religión en el ámbito de la sentimentalidad, como una función psicológica más entre otras, no sólo fue una mala interpretación del concepto schleiermachiano de religión ("el sentimiento de la absoluta dependencia") sino también un síntoma de debilidad religiosa. Relegar la religión a la zona no racional de las emociones subjetivas para así liberar de toda interferencia religiosa los dominios del pensamiento y de la acción, era un expediente fácil para rehuir los conflictos que oponen la tradición religiosa al pensamiento moderno. Pero era asimismo una sentencia de muerte contra la religión, y la religión ni la aceptó ni podía aceptarla.

Todo mito entraña un pensamiento teológico que puede y que a menudo ha sido explicitado. Las armonizaciones sacerdotales de diferentes mitos revelan a veces profundas intuiciones teológicas. Las especulaciones místicas, como las del hinduismo de los Vedanta, unen la elevación meditativa a la penetración teológica. Las especulaciones metafísicas, como las de la filosofía griega clásica, unen el análisis racional a la visión teológica. Las interpretaciones éticas, legales y rituales de la ley divina crean una forma distinta de teología en el ámbito del monoteísmo profético. Todo esto es "teo-logía", *logos* del *theos*, interpretación racional de la substancia religiosa de los ritos, símbolos y mitos.

La teología cristiana no constituye ninguna excepción. Hace eso mismo, pero lo hace con la pretensión implícita de ser ella, simplemente, *la* teología. Esta pretensión descansa sobre la doctrina cristiana de que el Logos se hizo carne, de que el principio de la autorrevelación divina se hizo manifiesto en el acontecimiento "Jesús como el Cristo". Si este mensaje es verdadero, la teología cristiana ha recibido un fundamento que trasciende el fundamento de cualquier otra teología, sin que, a su vez, pueda ser trascendido. La teología cristiana ha recibido algo que es absolutamente concreto y, al mismo tiempo, absolutamente universal. Ningún mito, ninguna visión mística, ningún principio metafísico, ninguna ley sagrada, tiene la concreción

5. El término "espiritual" (con *e* minúscula) debe distinguirse claramente de "Espiritual" (con *E* mayúscula). Este último hace referencia a las actividades del Espíritu divino en el hombre; el primero, a la naturaleza dinámico-creadora de la vida personal y comunitaria del hombre.

de una vida personal. En comparación con una vida personal, todo lo demás es relativamente abstracto. Y ninguno de estos fundamentos relativamente abstractos de la teología posee la universalidad del Logos, porque el Logos es el principio de la universalidad. En comparación con el Logos, todo lo demás es relativamente particular. La teología cristiana es *la* teología en cuanto se alza sobre la tensión que existe entre lo absolutamente concreto y lo absolutamente universal. Las teologías sacerdotales y proféticas pueden ser muy concretas, pero carecen de universalidad. Las teologías místicas y metafísicas pueden ser muy universales, pero carecen de concreción.

Parece paradójico decir que sólo lo que es absolutamente concreto puede ser asimismo absolutamente universal y viceversa, pero eso describe adecuadamente la situación. Lo que es meramente abstracto posee una universalidad limitada, porque queda restringido a las realidades de las que ha sido abstraído. Lo que es meramente particular posee una concreción limitada, porque debe excluir otras realidades particulares para afirmarse como concreto. Sólo lo que tiene el poder de representar todo lo particular es absolutamente concreto. Y sólo lo que tiene el poder de representar todo lo abstracto es absolutamente universal. Esto conduce a un punto en el que lo absolutamente concreto y lo absolutamente universal son idénticos. Y éste es el punto en que emerge la teología cristiana, el punto que se ha descrito como el "Logos que se hizo carne".[6] La doctrina del Logos como doctrina de la identidad de lo absolutamente concreto y de lo absolutamente universal no es una doctrina teológica más, sino el único fundamento posible de una teología cristiana que pretende ser *la* teología. No es necesario llamar *logos* a lo absolutamente universal; otras palabras, procedentes de tradiciones distintas, podrían sustituirlo. Lo mismo podemos decir del término "carne" con sus connotaciones helenísticas. Pero es necesario aceptar la visión del

6. Se entiende mal la doctrina del Logos si la tensión existente entre lo universal y lo concreto se interpreta como una tensión entre lo abstracto y lo particular. La abstracción niega ciertas partes de aquello cuya abstracción es. La universalidad incluye todas las partes porque incluye la concreción. La particularidad excluye toda particularidad de cada otro particular. La concreción representa todo otro concreto, porque incluye la universalidad. La teología cristiana se mueve entre los polos de lo universal y de lo concreto, pero no entre los polos de lo abstracto y de lo particular.

cristianismo primitivo, según la cual, si Jesús es llamado el Cristo, ha de representar todo lo que es particular y ha de ser el punto en que se identifican lo absolutamente concreto y lo absolutamente universal. En cuanto es absolutamente concreto, la relación con él puede constituir una preocupación enteramente existencial. En cuanto es absolutamente universal, la relación con él incluye potencialmente todas las relaciones posibles y, por consiguiente, puede ser incondicional e infinita. Una referencia bíblica al primer aspecto la hallamos en las epístolas de Pablo, cuando el apóstol habla de "estar en Cristo".[7] No podemos estar *en* nada particular, porque lo particular se recluye en sí mismo, oponiéndose a todo otro particular. Podemos estar tan sólo *en* aquello que, al mismo tiempo, es absolutamente concreto y absolutamente universal. La referencia bíblica a este segundo aspecto la hallamos también en los escritos de Pablo, cuando el apóstol habla de la sujeción de los poderes cósmicos a Cristo.[8] Sólo aquello que es absolutamente universal y, al mismo tiempo, absolutamente concreto, puede vencer el pluralismo cósmico.

No fue un interés cosmológico (Harnack), sino una cuestión de vida o muerte para la primitiva Iglesia lo que la indujo a utilizar la doctrina estoico-filónica del *logos* para expresar la significación universal del acontecimiento "Jesús el Cristo". Al hacerlo así, la Iglesia proclamaba su fe en la victoria de Cristo sobre los poderes demoníaco-naturales que constituyen el politeísmo e impiden la salvación. Por esta razón, la Iglesia luchó desesperadamente contra el arrianismo que intentaba convertir a Cristo en uno de los poderes cósmicos, aunque fuese el más alto, y así le despojaba tanto de su absoluta universalidad (es menos que Dios) como de su absoluta concreción (es más que hombre). El Jesús semidiós de la teología arriana no es ni lo bastante universal ni lo bastante concreto para ser el fundamento de la teología cristiana.

Es obvio que estos argumentos no prueban la afirmación de fe según la cual el Logos se hizo carne en Jesucristo. Pero muestran que, si se la acepta, la teología cristiana posee un fundamento que trasciende infinitamente los fundamentos de

7. 2 Cor 5, 17.
8. Romanos 8.

todo lo que, en la historia de la religión, pudiera considerarse como una "teología".

6. Teología y filosofía: una cuestión

La teología pretende ser un campo particular de conocimiento, someter a estudio un objeto también particular y hacer uso, para ello, de un método asimismo particular. Tal pretensión sitúa al teólogo en la obligación de dar cuenta de cómo relaciona la teología con las otras formas de conocimiento. Ha de responder, pues, a dos preguntas: ¿Qué relación guarda la teología con las ciencias particulares *(Wissenschaften)* por una parte, y con la filosofía por la otra? Ya hemos respondido aunque implícitamente, a la primera cuestión, al establecer los criterios formales de la teología. Si el único objeto de la teología es lo que nos preocupa últimamente, eso significa que a la teología no le interesan los procesos y resultados científicos, y viceversa. La teología no tiene ningún derecho ni obligación alguna de prejuzgar una investigación física o histórica, sociológica o psicológica. Y ningún resultado de tales investigaciones puede ser directamente beneficioso o desastroso para ella. El punto de contacto entre la investigación científica y la teología se sitúa en el elemento filosófico que ambas entrañan. Por consiguiente, la cuestión acerca de la relación que guarda la teología con las ciencias particulares se confunde con la cuestión acerca de la relación que existe entre la teología y la filosofía.

En parte, la dificultad de este problema radica en el hecho de que no existe una definición de la filosofía que cuente con una aceptación general. Cada filosofía propone una definición que concuerda con el interés, el objetivo y el método del filósofo. En tales circunstancias, el teólogo sólo puede sugerir una definición de la filosofía que sea lo suficientemente amplia para abarcar la mayoría de las grandes filosofías que se han dado en lo que habitualmente se llama la historia de la filosofía. Proponemos, pues, que se entienda aquí por filosofía *aquella actitud cognoscitiva frente a la realidad en la que la realidad como tal es el objeto de conocimiento.* La realidad como tal o la realidad como un todo, no es toda la realidad; es la estructura la que hace de la realidad un todo y, en consecuencia, un objeto potencial de conocimiento. Indagar la

naturaleza de la realidad como tal significa indagar las estructuras, las categorías y los conceptos que se dan por supuestos en el encuentro cognoscitivo con cualquier sector de la realidad. Desde este punto de vista, la filosofía es, por definición, crítica. Opera una separación entre los diversos materiales de la experiencia y las estructuras que hacen posible la experiencia. No existe ninguna diferencia, a este respecto, entre el idealismo deductivo y el realismo empírico. La interrogación acerca del carácter de las estructuras generales que hacen posible la experiencia es siempre la misma. Es *la* interrogación filosófica.

La definición crítica de la filosofía es, pues, más modesta que aquellas vastas construcciones filosóficas que intentaban presentar un sistema completo de la realidad, un sistema que incluía tanto los resultados de todas las ciencias particulares como las estructuras generales de la experiencia precientífica. Una tentativa así puede acometerse partiendo de "arriba" o partiendo de "abajo". Hegel trabajó desde "arriba" cuando introdujo en las formas categoriales de su *Lógica* el material disponible del conocimiento científico de su tiempo y adaptó este material a las categorías. Wundt trabajó desde "abajo" cuando, del material científico disponible de su tiempo, abstrajo unos principios generales y metafísicos con cuya ayuda pudo ordenar la suma total del conocimiento empírico. Aristóteles trabajó desde "arriba" y desde "abajo" cuando llevó a cabo sus estudios metafísicos y científicos en una mutua interdependencia. Éste fue asimismo el ideal de Leibniz cuando esbozó un cálculo universal capaz de someter toda la realidad al análisis y a la síntesis matemáticos. Pero todas esas tentativas pusieron de manifiesto los límites de la mente humana, la finitud que le impide aprehender el todo. Apenas se daba por concluso un sistema, cuando ya la investigación científica rompía sus fronteras y las rebasaba en todas direcciones. Sólo quedaban los principios generales, siempre discutidos, puestos en duda, cambiados, pero nunca destruidos, resplandecientes a través de los siglos, reinterpretados por cada generación, inagotables, jamás anticuados o envejecidos. Tales principios constituyen el objeto de la filosofía.

Esta comprensión de la filosofía es, pues, menos modesta que el intento de reducirla a la epistemología y a la ética, meta del neo-kantismo y escuelas afines en el siglo XIX, y menos

modesta también que el intento de reducirla al cálculo lógico, meta del positivismo lógico y escuelas afines en el siglo XX. Ambos intentos por evitar el problema ontológico han resultado infructuosos. Los últimos partidarios de la filosofía neo-kantiana reconocieron que toda epistemología contiene una ontología implícita. No puede ser de otra manera. Siendo el conocer un acto que participa del ser o, más precisamente, de una "relación óntica", todo análisis del acto de conocer debe hacer referencia a una interpretación del ser (cf. Nicolai Hartmann). Al mismo tiempo, el problema de los valores apuntaba hacia un fundamento ontológico de la validez de los juicios de valor. Si los valores carecen de todo *fundamentum in re* (cf. la identificación platónica del bien con las estructuras esenciales, con las ideas del ser), flotan en el aire de una validez trascendente o bien quedan sometidos a unos *tests* pragmáticos que son arbitrarios y accidentales, a no ser que se introduzca subrepticiamente una ontología de las esencias. No es necesario discutir la línea pragmático-naturalista del pensamiento filosófico, ya que, a pesar de las afirmaciones antimetafísicas de algunos de sus partidarios, se ha expresado en términos decididamente ontológicos tales como vida, crecimiento, proceso, experiencia, ser (entendido en un sentido que lo abarca todo), etc. Pero es necesario comparar la definición ontológica de la filosofía, que antes hemos sugerido, con los intentos radicales de reducir la filosofía a la lógica científica. La cuestión estriba en saber si, con la eliminación de casi todos los problemas filosóficos tradicionales por parte del positivismo lógico, éste logra zafarse de la ontología. Al punto nos asalta la impresión de que esa actitud paga un precio demasiado elevado: despojar a la filosofía de toda su importancia. Pero, prescindiendo de esta impresión, podemos adelantar el siguiente argumento: Si la reducción de la filosofía a la lógica de las ciencias es una cuestión de gusto, no es preciso que nos la tomemos en serio. Si descansa en un análisis de los límites del conocimiento humano, entonces descansa, como toda epistemología, en unos postulados ontológicos. Siempre hay un problema, por lo menos, acerca del cual el positivismo lógico, como todas las filosofías semánticas, ha de adoptar una decisión: ¿Qué relación guardan con la realidad los signos, los símbolos o las operaciones lógicas? Toda respuesta a esta pregunta nos dice algo acerca de la

estructura del ser. Es una respuesta ontológica. Y una filosofía que somete a una crítica tan radical todas las demás filosofías, debería poseer la suficiente autocrítica para discernir y manifestar sus propios postulados ontológicos.

La filosofía plantea la cuestión de la realidad como un todo; formula el problema de la estructura del ser. Y responde en términos de categorías, de leyes estructurales y de conceptos universales. Debe responder en términos ontológicos. La ontología no es un intento especulativo-fantástico para establecer un mundo detrás del mundo; es un análisis de aquellas estructuras del ser que encontramos en todo contacto con la realidad. Éste fue también el significado original de la metafísica; pero la preposición *meta* posee ahora la inevitable connotación de designar una reproducción de este mundo en un reino trascendente de seres. Por tal razón, es quizá menos desorientador hablar de ontología en lugar de metafísica.

La filosofía formula necesariamente la cuestión de la realidad como un todo, la cuestión de la estructura del ser. La teología formula necesariamente la misma cuestión, ya que lo que nos preocupa últimamente debe pertenecer a la realidad en su conjunto, debe pertenecer al ser. De lo contrario, no podríamos encontrarlo y no podría concernirnos. Desde luego, no puede ser un ser entre otros seres; en este caso, no nos preocuparía infinitamente. Debe ser el fondo de nuestro ser, el poder último e incondicional del ser, aquello que determina nuestro ser o no ser. Pero el poder del ser, su fondo infinito o el "ser en sí" se expresa en y a través de la estructura del ser. En consecuencia, podemos encontrarlo, sentirnos embargados por él, conocerlo y encaminarnos hacia él. Cuando la teología trata de nuestra preocupación última, presupone en cada proposición la estructura del ser, sus categorías, sus leyes y sus conceptos. Por consiguiente, la teología no puede eludir el problema del ser con mayor facilidad que la filosofía. El intento del biblicismo de evitar los términos ontológicos no bíblicos está condenado al fracaso con la misma seguridad que los correspondientes intentos filosóficos. La misma Biblia utiliza constantemente las categorías y los conceptos que describen la estructura de la experiencia. En cada página de todo texto religioso o teológico aparecen los conceptos de tiempo, espacio, causa, cosa, sujeto, naturaleza, movimiento, libertad, necesidad, vida,

valor, conocimiento, experiencia, ser y no ser. El biblicismo puede intentar salvaguardar el sentido popular de tales conceptos, pero entonces deja de ser teología. Ha de pasar por alto el hecho de que una comprensión filosófica de estas categorías ha influido el lenguaje ordinario durante muchos siglos. Es sorprendente la despreocupación con que ciertos biblistas teólogos usan un término como "historia" cuando hablan del cristianismo como de una religión histórica o de Dios como del "Señor de la historia". Olvidan que el significado que ellos confieren a la palabra "historia" se ha formado durante miles de años de historiografía y de filosofía de la historia. Olvidan que el ser histórico es una clase de ser junto a las demás clases, y que para distinguirlo de la palabra "naturaleza", por ejemplo, se precisa una previa visión general de la estructura del ser. Olvidan que el problema de la historia está íntimamente unido a los problemas del tiempo, de la libertad, de la casualidad, de la finalidad, etc., y que cada uno de estos conceptos ha sufrido un desarrollo similar al que ha sufrido el concepto de historia. El teólogo debe considerar con toda seriedad el significado de los términos que emplea. Deben serle conocidos en la total profundidad y amplitud de su significado. Por eso, en la comprensión crítica, aunque no en el poder creador, el teólogo sistemático ha de ser un filósofo.

La estructura del ser y las categorías y conceptos que describen esta estructura constituyen una preocupación implícita o explícita de todo filósofo y de todo teólogo. Ni uno ni otro pueden rehuir el problema ontológico. Las tentativas que por ambas partes se han realizado para soslayarlo, siempre han abortado. Si tal es la situación, el problema que plantea es de la mayor urgencia: ¿Qué relación existe entre el problema ontológico suscitado por el filósofo y el problema ontológico suscitado por el teólogo?

7. Teología y filosofía: una respuesta

La filosofía y la teología se plantean la cuestión del ser. Pero la formulan desde distintas perspectivas. La filosofía se ocupa de la estructura del ser en sí mismo; la teología, en cambio, se ocupa de lo que significa el ser para nosotros. A partir

de esta diferencia se dan tendencias convergentes y divergentes en la relación que media entre la teología y la filosofía.

El primer punto de divergencia radica en la diferente actitud cognoscitiva que adoptan el filósofo y el teólogo. Aunque guiado por el *eros* filosófico, el filósofo intenta mantenerse objetivamente distanciado del ser y sus estructuras. Intenta hacer abstracción de las condiciones personales, sociales e históricas que podrían deformar su visión objetiva de la realidad. Su pasión es la pasión por una verdad universalmente accesible a toda actitud cognoscitiva, sujeta a una crítica general, modificable a tenor de toda nueva intuición, abierta y comunicable. En todos estos aspectos, no se siente distinto del científico, del historiador, del psicólogo, etc. Colabora con ellos. El material para su análisis crítico se lo proporciona abundantemente la investigación empírica. Aunque todas las ciencias tuvieron su origen en la filosofía, ahora son ellas, a su vez, las que contribuyen al quehacer filosófico, proporcionando al filósofo un material nuevo y exactamente definido, muy superior a todo lo que podría obtener de un estudio precientífico de la realidad. Por supuesto, el filósofo en cuanto filósofo no critica ni acrecienta el conocimiento que nos proporciona cada una de las ciencias. Este conocimiento forma la base de su descripción de las categorías, de las leyes estructurales y de los conceptos que constituyen la estructura del ser. En este punto, la dependencia en que se halla el filósofo con respecto al científico no es menor —a menudo es incluso mayor— que su dependencia de su propia observación precientífica de la realidad. Esta relación con las ciencias (en el sentido amplio de *Wissenschaften*) fortalece la actitud distante y objetiva del filósofo. Incluso en el aspecto intuitivo-sintético de su reflexión, trata de eliminar las influencias que no están puramente determinadas por su objeto.[9]

De un modo absolutamente distinto, el teólogo no se halla distanciado de su objeto, sino vinculado por entero a él. Considera su objeto (que trasciende el carácter de ser un "objeto") con pasión, temor y amor. No le mueve, pues, el *eros* del filósofo o su pasión por la verdad objetiva, sino el amor que acepta

9. Desde este punto de vista parece discutible el concepto de una "fe filosófica" (véase Karl Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, Nueva York, Philosophical Library, 1949).

una verdad salvadora y, por ende, personal. La actitud básica del teólogo es la de hallarse comprometido con el contenido de lo que él expone. Todo distanciamiento suyo sería una negación de la naturaleza misma de este contenido. La actitud del teólogo es "existencial". Está implicado en el objeto de su conocimiento —y lo está con toda su existencia, con su finitud y su congoja, con sus contradicciones internas y su desespero, con las fuerzas de curación que actúan en él y en su situación social. La seriedad de toda afirmación teológica dimana de estos elementos existenciales. En suma, el teólogo está determinado por su fe. Toda teología presupone que el teólogo está en el círculo teológico. Y eso no sólo contradice el carácter abierto, ilimitado y mudable de la verdad filosófica, sino que difiere asimismo de la dependencia en que se halla el filósofo con respecto a la investigación científica. El teólogo carece de toda relación directa con el científico (considerando como tal al historiador, al sociólogo y al psicólogo). Sólo lo tiene en cuenta cuando están en juego unas implicaciones filosóficas. Si abandona la actitud existencial, como han hecho algunos teólogos "empíricos", acaba formulando unas afirmaciones cuya realidad no será reconocida por nadie que no comparta los presupuestos existenciales del teólogo supuestamente empírico. La teología es necesariamente existencial, y ninguna teología puede escapar del círculo teológico.

El segundo punto de divergencia entre el teólogo y el filósofo estriba en la diferencia de sus fuentes. El filósofo considera la totalidad de la realidad para descubrir en ella la estructura de la realidad en su conjunto. Intenta penetrar en las estructuras del ser mediante el poder y las estructuras de su función cognoscitiva. Postula —y la ciencia confirma continuamente tal postulado— que existe una identidad o, por lo menos, una analogía entre la razón objetiva y la razón subjetiva, entre el *logos* de la realidad en su conjunto y el *logos* que actúa en el filósofo. Por consiguiente, este *logos* es común; todo ser razonable participa de él, lo utiliza al formular preguntas y al criticar las respuestas recibidas. No existe un lugar especial donde descubrir la estructura del ser; no existe un lugar privilegiado donde descubrir las categorías de la experiencia. El lugar desde el que se ha de considerar la realidad

es "cualquier lugar"; el lugar donde se ha de situar el filósofo no es ningún lugar, en absoluto; es la pura razón.

El teólogo, por el contrario, debe descubrir dónde se manifiesta aquello que le preocupa últimamente, y debe situarse allí donde esta manifestación le alcanza y le embarga. La fuente de su conocimiento no es el *logos* universal, sino el Logos "que se hizo carne", es decir, el *logos* que se manifiesta en un acontecimiento histórico particular. Y el medio a través del cual recibe la manifestación del *logos* no es la racionalidad común, sino la Iglesia, sus tradiciones y su realidad presente. El teólogo habla en la Iglesia acerca del fundamento de la Iglesia. Y habla porque se siente embargado por el poder de este fundamento y por la comunidad construida sobre él. El *logos* concreto, que él ve, lo recibe a través de un compromiso creyente, y no, como el *logos* universal que ve el filósofo, a través de un distanciamiento racional.

El tercer punto de divergencia entre la filosofía y la teología está en la diferencia de su contenido. Incluso cuando hablan del mismo objeto, hablan de algo distinto. El filósofo se ocupa de las categorías del ser en relación al material por ellas estructurado. Se ocupa de la causalidad tal como ésta se presenta en la física o en la psicología; analiza el tiempo biológico o histórico; discurre acerca del espacio tanto astronómico como microscópico. Describe el sujeto epistemológico y la relación que existe entre la persona y la comunidad. Presenta las características de la vida y del espíritu en su recíproca dependencia e independencia. Define la naturaleza y la historia en sus mutuos límites y trata de penetrar en la ontología y en la lógica del ser y del no ser. Podríamos citar un número incalculable de otros ejemplos. Todos ellos reflejan la estructura cosmológica de las aserciones filosóficas. El teólogo, por el contrario, relaciona esas mismas categorías y conceptos con la búsqueda de un "nuevo ser". Sus aserciones son de carácter soteriológico. Se ocupa de la causalidad, pero en relación con una *prima causa*, que es el substrato de toda la serie de causas y efectos; se ocupa del tiempo, pero en relación con la eternidad, y del espacio, pero en relación con el exilio existencial del hombre. Habla de la autoalienación del sujeto, del centro espiritual de la vida personal y de la comunidad como posible corporización del "Nuevo Ser". Relaciona las estructuras de la vida con el

fondo creador de la vida, y las estructuras del espíritu con el Espíritu divino. Habla de la participación de la naturaleza en la "historia de la salvación", y de la victoria del ser sobre el no ser. También aquí podríamos multiplicar indefinidamente los ejemplos; todos ellos muestran la acusada diferencia que existe entre la teología y la filosofía en lo que hace referencia a su contenido.

Pero la divergencia existente entre la filosofía y la teología está compensada por una convergencia igualmente obvia. En ambas actúan unas tendencias convergentes. El filósofo, como el teólogo, "existe", y no puede desasirse del carácter concreto de su existencia ni de su teología implícita. Está condicionado por su situación psicológica, sociológica e histórica. Y, como todo ser humano, vive sujeto al poder de una preocupación última, sea o no sea plenamente consciente de tal poder, lo admita o no lo admita para sí y para los demás. No existe ninguna razón para que incluso el más científico de los filósofos no tenga que admitirlo, ya que sin una preocupación última su filosofía carecería de pasión, seriedad y creatividad. Dondequiera que miremos en la historia de la filosofía, encontramos ideas y sistemas que pretenden tener una significación última para la existencia humana. Ocasionalmente, la filosofía de la religión expresa abiertamente la preocupación última que se oculta detrás de un sistema. Más a menudo, es el carácter de los principios ontológicos o una parte especial de un sistema, como la epistemología, la filosofía de la naturaleza, la política y la ética, la filosofía de la historia, etc., lo que mejor nos revela la preocupación última del autor y la teología subyacente en aquel sistema. Todo filósofo creador es un teólogo latente (a veces incluso un teólogo declarado). Es un teólogo en la medida en que su situación existencial y su preocupación última modelan su visión filosófica. Es un teólogo en la medida en que su intuición del *logos* universal, que alienta en la estructura de la realidad en su conjunto, está formada por un *logos* particular que se le manifiesta en su lugar particular y le revela la significación del todo. Y es un teólogo en la medida en que el *logos* particular es objeto de compromiso activo en el seno de una comunidad particular. Apenas si existe un filósofo históricamente importante que no presente estos rasgos de teólogo. Pero el filósofo no intenta ser un teólogo. Quiere servir el *logos* universal. Trata de distanciarse de su situación existencial, incluso de su preocupación última, para encaminarse a un lugar que está por encima de todos los lugares particulares, para alcanzar la realidad pura. El conflicto entre la intención de llegar a ser universal y el destino de no dejar de ser particular caracteriza toda existencia filosófica. Tal es su servidumbre y su grandeza.

El teólogo soporta una carga análoga: en lugar de distanciarse de su situación existencial, incluso de su preocupación última, hacia ella se encamina. Pero no va a su encuentro para confesarla públicamente, sino para poner de relieve la validez universal, la estructura de *logos* de aquello que le preocupa últimamente. Y eso sólo puede hacerlo si adopta una actitud desasida de su situación existencial y obediente al *logos* universal, actitud que le obliga a ejercer una severa crítica de toda expresión particular de su preocupación última. No puede afirmar ninguna tradición ni ninguna autoridad, excepto si lo hace por un "no" y un "sí". Y siempre es posible que no sea capaz de recorrer el largo camino que va del "no" al "sí". No puede unirse al coro de quienes viven global e ininterrumpidamente en la afirmación. Debe correr el riesgo de que un día se vea llevado hasta más allá de la línea fronteriza del círculo teológico. Por eso inspira recelo a la gente piadosa y a los poderosos de la Iglesia, aunque éstos vivan en realidad del trabajo realizado por anteriores teólogos que se hallaban en esa misma situación. Dado que la teología está al servicio tanto del *logos* concreto como del *logos* universal, puede convertirse en una piedra de escándalo para la Iglesia y en una tentación demoníaca para el teólogo. El desasimiento que requiere todo trabajo teológico honesto puede destruir el necesario compromiso de la fe. Esta tensión constituye la servidumbre y la grandeza de todo quehacer teológico.

La dualidad de divergencia y convergencia que se da entre la teología y la filosofía, suscita una doble cuestión: ¿Es inevitable el conflicto entre ambas, o bien es posible una síntesis de ellas? Hemos de dar una respuesta negativa a esas dos preguntas: no es inevitable el conflicto entre la teología y la filosofía, pero tampoco es posible una síntesis de ambas.

Un conflicto presupone una base común sobre la que se pueda luchar. Pero no existe tal base común entre la teología

y la filosofía. Si el teólogo y el filósofo se combaten, lo hacen o bien sobre una base filosófica o bien sobre una base teológica. La base filosófica es el análisis ontológico de la estructura del ser. Si el teólogo necesita este análisis, o lo ha de tomar de un filósofo o ha de convertirse él mismo en filósofo. Normalmente, hace ambas cosas. Si pisa la arena filosófica, son inevitables tanto los conflictos como las alianzas con otros filósofos. Pero todo esto ocurre a nivel filosófico. Al teólogo no le asiste ningún derecho para pronunciarse a favor de una decisión filosófica en nombre de su preocupación última o sobre la base del círculo teológico. Está obligado a argumentar a favor de una decisión filosófica en nombre del *logos* universal y desde el lugar que no es ningún lugar: la razón pura. Es una deshonra para el teólogo y una intromisión intolerable para el filósofo que, en una discusión filosófica, el teólogo reivindique de pronto una autoridad que no sea la razón pura. Los conflictos a nivel filosófico son conflictos entre dos filósofos, de los que, en tal caso, uno es teólogo; pero no son conflictos entre la teología y la filosofía.

Sin embargo, el conflicto estalla a menudo a nivel teológico. El teólogo subyacente en el filósofo lucha contra el teólogo declarado. Esta situación es más frecuente de lo que suponen la mayoría de los filósofos. Como éstos han desarrollado sus conceptos con la sincera intención de obedecer al *logos* universal, son reacios a reconocer los elementos existencialmente condicionados de sus sistemas. Creen que tales elementos, si por una parte colorean e imprimen una orientación a su labor creadora, disminuyen por otra parte su valor de verdad. En tal situación, el teólogo tiene que romper la resistencia que el filósofo opone a un análisis teológico de sus ideas. Puede lograrlo recurriendo a la historia de la filosofía, pues ésta nos descubre que, en todo filósofo significativo, la pasión existencial (preocupación última) va unida al poder racional (obediencia al *logos* universal), y que el valor de verdad de una filosofía depende de la amalgama de estos dos elementos en cada concepto. Darse cuenta de esta situación es, al mismo tiempo, darse cuenta del hecho de que dos filósofos, uno de los cuales es asimismo teólogo, pueden combatirse mutuamente, y dos teólogos, uno de los cuales es asimismo filósofo, pueden combatirse mutuamente; pero es totalmente imposible que surja un conflicto entre la

teología y la filosofía, porque no existe una base común que dé pie a tal conflicto. El filósofo puede o no puede convencer al filósofo-teólogo. Y el teólogo puede o no puede convencer al teólogo-filósofo. Lo que en ningún caso puede ocurrir es que el teólogo como tal se oponga al filósofo como tal, y viceversa.

Así pues, no existe ningún conflicto entre la teología y la filosofía, y, exactamente por la misma razón, tampoco existe una síntesis de ambas. Falta una base común. La idea de que era posible una síntesis de teología y filosofía ha hecho soñar en una "filosofía cristiana". El término es ambiguo. Puede significar una filosofía cuya base existencial sea el cristianismo histórico. En este sentido, toda la filosofía moderna es cristiana, aunque sea humanista, atea e intencionalmente anticristiana. Ningún filósofo que viva en la cultura occidental cristiana, puede negar su dependencia de la misma, como ningún filósofo griego habría podido ocultar su dependencia de la cultura apolino-dionisíaca, aunque fuese un crítico radical de los dioses homéricos. Tanto si se halla como si no se halla existencialmente determinada por el Dios del monte Sinaí y el Cristo del Gólgota, la moderna visión de la realidad, y su análisis filosófico, difiere de la que se daba en la época precristiana. Nuestro encuentro con la realidad es ahora distinto; la experiencia posee unas dimensiones y unas direcciones diferentes de las que poseía en el clima cultural de Grecia. Nadie es capaz de salirse de este círculo "mágico". Nietzsche, que intentó hacerlo, anunció la venida del Anticristo. Pero el Anticristo está en íntima dependencia del Cristo contra el que se yergue. Los primeros griegos, por cuya cultura suspiraba Nietzsche, no tuvieron que combatir a Cristo; de hecho, prepararon inconscientemente su venida al formular las cuestiones a las que Cristo dio una respuesta, y al elaborar las categorías en las que tal respuesta podría expresarse. La filosofía moderna no es pagana. El ateísmo y el anticristianismo no son paganos. Son anticristianos que se expresan en términos cristianos. Las huellas de la tradición cristiana son imborrables; tienen un *character indelebilis*. Ni siquiera el paganismo nazi fue realmente un retorno al paganismo (como tampoco la bestialidad es un retorno a la bestia).

Pero la expresión "filosofía cristiana" entraña con frecuencia un sentido distinto. Se usa para designar una filosofía que no considera el *logos* universal, sino las exigencias supuestas o

reales de una teología cristiana. Esto puede hacerse de dos maneras: o bien las autoridades eclesiásticas o sus intérpretes teológicos designan a uno de sus filósofos de antaño como su "santo filosófico", o bien exigen que los filósofos contemporáneos desarrollen una filosofía bajo unas condiciones particulares y con una finalidad particular. En ambos casos se mata el *eros* filosófico. Si a Tomás de Aquino se le nombra oficialmente *el* filósofo de la Iglesia católica romana, para los filósofos católicos deja de ser un auténtico colega en el diálogo filosófico que se prosigue a lo largo de los siglos. Y si se exige de los filósofos protestantes de nuestros días que acepten la idea de personalidad como su más elevado principio ontológico porque es el principio más afín al espíritu de la Reforma, se mutila el trabajo de estos filósofos. Nada hay en el cielo, en la tierra, ni allende cielo y tierra, a lo que el filósofo deba someterse, excepto el *logos* universal del ser tal como se le presenta en la experiencia. Por consiguiente, hemos de rechazar la idea de una "filosofía cristiana" en el sentido más restringido de una filosofía que es *programáticamente* cristiana. El hecho de que toda la filosofía moderna haya crecido sobre suelo cristiano y muestre los rasgos de la cultura cristiana en la que vive, nada tiene de común con el contradictorio ideal de una "filosofía cristiana".

El cristianismo no necesita una "filosofía cristiana" en el sentido más restringido de esta expresión. La convicción cristiana de que el *logos*, que se hizo concreto en Jesús como el Cristo, es al mismo tiempo el *logos* universal, incluye la convicción de que dondequiera que el *logos* actúa, concuerda con el mensaje cristiano. Ninguna filosofía, pues, que sea fiel al *logos* universal puede contradecir el *logos* concreto, el Logos "que se hizo carne".

C. LA ORGANIZACIÓN DE LA TEOLOGÍA

La teología es la exposición metódica de los contenidos de la fe cristiana. Esta definición es válida para todas las disciplinas teológicas. Por consiguiente, sería desastroso que se diese tan sólo el nombre de "teología" a la teología sistemática. La exégesis y la homilética son tan teológicas como la sistemática. Y la sistemática puede dejar de ser teológica con tanta prontitud como las demás disciplinas. El criterio de toda disciplina teológica radica en el hecho de tratar el mensaje cristiano como expresión de lo que nos concierne en última instancia.

En la fe cristiana, la tensión entre sus polos universal y concreto acarrea la división del quehacer teológico en dos grupos de disciplinas: el grupo histórico y el grupo deductivo. Que el Nuevo Testamento esté integrado por evangelios (incluyendo en ellos los Hechos de los Apóstoles) y epístolas, ya deja prever esta división. Es significativo, no obstante, que en el cuarto evangelio se dé una amalgama total de los elementos históricos y de los elementos deductivos. Esto nos advierte que, en el mensaje cristiano, la historia es teológica y la teología es histórica. Con todo, por razones de oportunidad resulta inevitable la división en disciplinas históricas y disciplinas deductivas, ya que cada una de ellas posee un elemento no teológico distinto. La teología histórica incluye la investigación histórica; la teología sistemática incluye la discusión filosófica. El historiador y el filósofo, miembros los dos de una facultad de teología, deben unirse en la labor teológica de interpretar el mensaje cristiano, utilizando cada uno de ellos los instrumentos cognoscitivos de su especialidad. Pero es más aún lo que implica su cooperación. En cada momento de su trabajo, el teólogo histórico presupone un punto de vista sistemático; de lo contrario, sería un historiador de la religión, no un teólogo histórico. Esta mutua inmanencia de los elementos histórico y deductivo constituye una característica decisiva de la teología cristiana.

La teología histórica puede subdividirse en disciplinas bíblicas, historia de la Iglesia e historia de la religión y de la cultura. Los teólogos bíblicos suelen conceder tan sólo al primer grupo la plena categoría teológica y negarla por completo al tercer grupo. Incluso Barth considera que la historia de la Iglesia es únicamente una *Hilfswissenschaft* (una ciencia auxiliar). Claro está que ésta es una aserción teológico-sistemática que, a la luz de los principios críticos, resulta errónea, porque los tres grupos conjugan un elemento no teológico con otro teológico. Existe mucha investigación no teológica en las disci-

plinas bíblicas; puede darse una interpretación radicalmente teológica de la historia de la religión y de la cultura, cuando consideramos esta historia desde el punto de vista de nuestra preocupación última; y estas dos aserciones son asimismo verdaderas respecto a la historia de la Iglesia. A pesar de la significación fundamental que poseen las disciplinas bíblicas, nada justifica que neguemos a los otros dos grupos una categoría plenamente teológica. La considerable interdependencia de los tres grupos lo confirma. En algunos aspectos, la literatura bíblica constituye una parte, no sólo de la historia de la Iglesia, sino también de la historia de la religión y de la cultura. La influencia que las religiones y las culturas no bíblicas ejercieron sobre la Biblia y la historia de la Iglesia es demasiado evidente para que podamos negarla (cf., por ejemplo, el período intertestamentario). El criterio para discernir el carácter teológico de una disciplina no estriba en su origen supuestamente supranatural sino en su significación para la interpretación de nuestra preocupación última.

Entraña una mayor dificultad organizar la teología sistemática que la teología histórica, porque antes de que sea posible una organización adecuada, es preciso dar una respuesta a las cuestiones previas acerca de su verdad y su utilidad. El primer problema lo suscita el hecho de que la antigua reflexión sobre la "teología natural" en la tradición clásica ha sido sustituida (definitivamente desde Schleiermacher) por una filosofía general y autónoma de la religión. Pero mientras la "teología natural" era, por así decirlo, un preámbulo a la teología de la revelación, desarrollada en función de esta última y bajo su control, la filosofía de la religión es una disciplina filosófica independiente. O, más exactamente, la filosofía de la religión es una parte dependiente de un todo filosófico y en modo alguno constituye una disciplina teológica. Schleiermacher era consciente de esta situación y hablaba de ciertas proposiciones que la teología había tomado prestadas de la "ética" [10] —entendiendo por "ética" la filosofía de la cultura. Pero Schleiermacher no logró dilucidar la relación existente entre esta verdad filosófica "tomada en préstamo" y la verdad

10. Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, trad. H. R. Mackintosh, Edimburgo, T. & T. Clark, 1929, pp. 5 ss.

teológica. Si la verdad filosófica está situada fuera del círculo teológico, ¿cómo puede determinar el método teológico? Y si se encuentra dentro del círculo teológico, no es autónoma y la teología no necesita tomarla de prestado. Este problema ha atormentado a todos los teólogos modernos que ni se han adherido a la tradicional y precrítica teología natural (como han hecho los católicos y los protestantes ortodoxos), ni han abandonado la teología natural y la filosofía de la religión con objeto de afirmar la exclusividad de una teología de la revelación (como han hecho los teólogos neo-ortodoxos).

La solución que fundamenta el presente sistema y que sólo queda plenamente explicada a través de todo él, acepta la crítica filosófica y teológica de la teología natural en su sentido tradicional, y acepta asimismo la crítica neo-ortodoxa de una filosofía general de la religión como base de la teología sistemática. Al mismo tiempo, intenta hacer justicia a los motivos teológicos que se ocultan tras la teología natural y la filosofía de la religión. Introduce, en la estructura misma del sistema, el elemento filosófico, utilizándolo como material para formular sus cuestiones. Sin embargo, la respuesta a tales cuestiones es teológica. La disyuntiva: "¿Teología natural o filosofía de la religión?", se resuelve mediante una tercera opción: el "método de correlación" (véase más adelante, pág. 86). En lo que se refiere a la organización de la teología sistemática, esto significa que ninguna disciplina particular llamada "filosofía de la religión" pertenece al dominio de la teología sistemática. Pero esta opción no significa, sin embargo, que deban excluirse del programa de estudios teológicos los problemas habitualmente tratados en lo que se llama "filosofía de la religión".

Un segundo problema que se presenta en la organización de la teología sistemática es el del lugar que le corresponde ocupar a la apologética. Los teólogos modernos suelen identificarla con la filosofía de la religión, mientras que en la teología tradicional la parte que se ocupaba de la teología natural contenía mucho material apologético. La exclusión de estos dos métodos hace necesaria una solución distinta. En el segundo apartado de esta introducción, "la teología apologética y el kerigma", ya hemos esbozado esta otra solución. Hemos subrayado allí el hecho de que la teología sistemática es una "teología que responde": debe responder a las cuestiones implícitas

en la situación humana general y en la situación histórica particular. La apologética, pues, es un elemento omnipresente y no una sección particular de la teología sistemática. El "método de correlación" utilizado en el presente sistema da una clara expresión del carácter decisivo que detenta el elemento apologético en la teología sistemática.

Esta solución es también válida para el elemento ético que entraña la teología sistemática. Sólo fue al finalizar la época ortodoxa cuando, bajo la influencia de la filosofía moderna, se separó la ética de la dogmática. El resultado positivo fue un desarrollo mucho más pleno de la ética teológica; el resultado negativo fue un conflicto no solventado con la ética filosófica. Hoy, a pesar de que algunas facultades de teología poseen excelentes departamentos de ética cristiana, podemos observar la tendencia a situar de nuevo la ética teológica dentro de la unidad del sistema. Esta tendencia se ha visto fortalecida por el movimiento neo-ortodoxo, que rechaza toda ética teológica independiente. Una teología que, como el presente sistema, acentúa el carácter existencial de la teología, debe seguir esta tendencia hasta el fin. El elemento ético es un elemento necesario —y a menudo predominante— en toda afirmación teológica. Incluso unas afirmaciones tan formales como los principios críticos apuntan a la decisión del hombre ético acerca de su "ser o no ser". Las doctrinas de la finitud y de la existencia, o de la congoja y de la culpa, tienen un carácter a la vez ontológico y ético, y en la reflexión acerca de "la Iglesia" y "el cristiano" el elemento ético (social y personal) es predominante. Todos esos ejemplos nos muestran que una teología "existencial" implica de tal modo cierto tipo de ética, que hace superflua una sección especial que trate de la teología ética. Razones de conveniencia pueden, no obstante, justificar la conservación de los departamentos de ética cristiana en las facultades de teología.

El tercer y más significativo elemento de la teología sistemática es el elemento dogmático. Durante mucho tiempo dio nombre al conjunto de la teología sistemática. La "dogmática" es la formulación de la tradición doctrinal para nuestra situación actual. La palabra "dogmática" acentúa la importancia que reviste, para la obra del teólogo sistemático, el dogma formulado y oficialmente reconocido. Y en este sentido, la terminología está justificada, ya que el teólogo ejerce una función de la Iglesia en el seno de la Iglesia y para la Iglesia. Y la Iglesia está basada en un fundamento cuya formulación nos viene dada en las confesiones de fe que, al mismo tiempo, lo protegen. La misma palabra "dogma" expresaba originariamente esta función. En las comunidades filosóficas tardías de Grecia, designaba las doctrinas particulares aceptadas como la tradición de una escuela particular. Las *dogmata* eran unas doctrinas filosóficas distintivas. En este sentido, la comunidad cristiana poseía también sus *dogmata*. Pero esta palabra adquirió un sentido distinto en la historia del pensamiento cristiano. La aceptación de los credos, de los símbolos de la fe, debido a su función protectora contra las herejías destructoras, se convirtió en una cuestión de vida o muerte para el cristianismo. Se consideraba al hereje como un enemigo demoníaco del mensaje de Cristo. Con la total unión de la Iglesia y el Estado bajo el reinado de Constantino, las leyes doctrinales de la Iglesia pasaron a ser asimismo leyes civiles del Estado, y se consideró al hereje como un criminal. Las consecuencias destructoras de esta situación, las actividades demoníacas de los Estados y de las Iglesias, tanto de la católica como de las protestantes, contra la integridad teológica y la autonomía científica, han desacreditado las palabras "dogma" y "dogmática" hasta tal punto que apenas es posible restablecer ahora su verdadera significación. Esto no altera el significado real que poseen, para la teología sistemática, las *dogmata* formuladas, pero hace imposible el empleo del término "dogmática". La expresión "teología sistemática", que abarca la apologética, la dogmática y la moral, parece ser la más adecuada.

La organización del trabajo teológico no queda completa si de ella se excluye lo que suele llamarse "teología práctica". Aunque Schleiermacher la valoraba como la culminación de la teología, no es una tercera parte a añadir a las partes histórica y sistemática. Es la "teoría técnica" mediante la cual es posible aplicar estas dos partes de la teología a la vida de la Iglesia. Una teoría técnica describe los medios adecuados para alcanzar un fin determinado. El fin de la teología práctica es la vida de la Iglesia. Mientras la doctrina acerca de la naturaleza y las funciones de la Iglesia constituye el objeto de la teología sistemática, la teología práctica se ocupa de las instituciones en las

que se actualiza la naturaleza de la Iglesia y a través de las cuales se ejercen sus funciones. No las estudia desde un punto de vista histórico, determinando lo que han sido y continúan siendo en la Iglesia, sino que las considera desde un punto de vista técnico, investigando sus medios de actuación más eficaces. Si el teólogo práctico procede a un estudio de la historia del canto coral protestante, trabaja en el campo de la teología histórica. Y si escribe un ensayo acerca de la función estética de la Iglesia, trabaja en el campo de la teología sistemática. Pero si utiliza el material y los principios adquiridos en sus estudios históricos o sistemáticos para formular sugerencias sobre el uso del canto coral o la construcción de templos, trabaja en el campo de la teología práctica. Lo que distingue a la teología práctica de la teología teórica es el punto de vista técnico. Como ocurre en toda actitud cognoscitiva frente a la realidad, también en la teología se da una bifurcación entre la ciencia pura y la ciencia aplicada. Y puesto que, para la sensibilidad moderna, a diferencia de la antigua, las ciencias puras no poseen una mayor dignidad que las ciencias técnicas, la teología práctica no tiene un valor inferior al de la teología teórica. En fin, del mismo modo que existe un continuo intercambio de conocimientos entre la investigación pura y la investigación técnica en todos los dominios científicos, también la teología práctica y la teología teórica son interdependientes. Aunque esto se colige igualmente del carácter existencial de la teología, ya que, en el estado de preocupación última, se esfuma toda diferencia entre teoría y práctica.

La organización de la teología práctica está implícita en la doctrina de las funciones de la Iglesia. Cada función es una consecuencia necesaria de la naturaleza de la Iglesia y, por ende, es un fin para cuyo logro existen medios institucionales, por escasamente desarrollados que puedan estar. Cada función necesita una disciplina práctica para interpretar, criticar y transformar las instituciones existentes y para sugerir, si es necesario, otras nuevas. La misma teología es una de tales funciones, y su realización institucional en el seno de la vida de la Iglesia constituye una de las numerosas preocupaciones de la teología práctica.

Al igual que las teologías histórica y sistemática, la teología práctica entraña un aspecto no teológico. Para discurrir acerca

de las expresiones institucionales de la vida de la Iglesia, el teólogo práctico debe usar: 1) nuestro actual conocimiento de las estructuras generales psicológicas y sociológicas del hombre y de la sociedad; 2) una comprensión práctica y teórica de la situación psicológica y sociológica de los grupos particulares; y 3) un conocimiento de las realizaciones y de los problemas culturales en los dominios que particularmente le interesan: educación, artes, música, medicina, política, economía, trabajo social, comunicaciones públicas, etc. De esta manera, la teología práctica puede convertirse en el puente que enlace el mensaje cristiano y la situación humana en general y en particular. Puede plantear nuevas cuestiones al teólogo sistemático, cuestiones que surgen de la vida cultural de la época, y puede inducir al teólogo histórico a que emprenda nuevas investigaciones a partir de los puntos de vista que sugieren las necesidades reales de sus contemporáneos. Puede preservar a la Iglesia del tradicionalismo y del dogmatismo, y puede inducir a la sociedad a que se tome en serio la Iglesia. Pero sólo puede hacer todo eso si, trabajando en unión de la teología histórica y sistemática, está guiada por la preocupación última, que es al mismo tiempo concreta y universal.

D. EL MÉTODO Y LA ESTRUCTURA DE LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

8. Las fuentes de la teología sistemática

Toda reflexión metodológica constituye una abstracción del trabajo cognoscitivo en el que ya estamos realmente empeñados. La conciencia metodológica siempre es posterior a la aplicación de un método; nunca la precede. Se ha olvidado a menudo este hecho en las recientes discusiones acerca del empleo del método empírico en la teología. Los partidarios de este método lo convirtieron en una especie de fetiche, confiando que "funcionaría" en todos los dominios y en todas las tareas cognoscitivas. De hecho, habían dado con la estructura básica de su teología antes de que reflexionasen sobre el método que debían seguir. Y sólo con mucha dificultad y artifi-

ciosidad podía calificarse de "empírico" el método que preconizaban. Las consideraciones metodológicas que siguen, describen el método que he utilizado en este sistema. Como que el método procede de una comprensión previa del objeto de la teología, es decir, del mensaje cristiano, anticipa las afirmaciones decisivas del sistema. Es éste un círculo inevitable. Que el "método de correlación" (nombre que simplemente sugiero, sin ninguna particular insistencia) sea empírico, deductivo o de otro tipo cualquiera, no tiene importancia: basta con que sea adecuado a su objeto.

Si la teología sistemática se propone exponer los contenidos de la fe cristiana, tres cuestiones se suscitan inmediatamente: ¿Cuáles son las fuentes de la teología sistemática? ¿Cuál es el medio de su recepción? ¿Cuál es la norma que determina la utilización de tales fuentes? La primera respuesta a estas tres interrogaciones podría ser la Biblia. La Biblia es el documento original que refiere los acontecimientos sobre los que descansa el cristianismo. Aunque esto sea innegable, la respuesta es insuficiente. Al estudiar el problema de las fuentes de la teología sistemática, debemos rechazar la afirmación del biblicismo neo-ortodoxo según el cual la Biblia es la *única* fuente de la teología. No es posible entender, ni habría sido posible recibir el mensaje bíblico, sin la preparación de la religión y de la cultura humanas. Y el mensaje bíblico no habría sido un mensaje para nadie, ni siquiera para el mismo teólogo, sin la participación vivida de la Iglesia y de cada cristiano. Si se considera la "palabra de Dios" o el "acto de revelación" como la fuente de la teología sistemática, debe subrayarse que la "palabra de Dios" no está limitada a las palabras de un libro, y que el "acto de revelación" no se identifica con la "inspiración" de un "libro de revelaciones", aunque tal libro sea el documento de la decisiva "palabra de Dios", la plenitud y el criterio de todas las revelaciones. El mensaje bíblico abarca más (y también menos) que los libros bíblicos. Por consiguiente, la teología sistemática cuenta con otras fuentes adicionales además de la Biblia.

La Biblia, sin embargo, es la fuente fundamental de la teología sistemática, porque es el documento original que nos relata los acontecimientos sobre los que se fundamenta la Iglesia cristiana. Pero el empleo de la palabra "documento" para

referirnos a la Biblia, ha de excluir las connotaciones jurídicas de tal término. La Biblia no es un registro jurídicamente concebido, formulado y sellado acerca de las "estipulaciones" divinas sobre cuya base podrían erigirse ciertos derechos. El carácter documental de la Biblia descansa en el hecho de que contiene el testimonio original de quienes participaron en los acontecimientos reveladores. Tal participación consistió en su respuesta a los sucesos que, gracias a esta respuesta, se convirtieron en acontecimientos reveladores. La inspiración de los escritores bíblicos radica en su respuesta, receptiva y creadora, a unos hechos potencialmente reveladores. La inspiración de los escritores del Nuevo Testamento es su aceptación de Jesús como el Cristo y, con él, del Nuevo Ser, del que se convirtieron en testigos. Como no hay revelación sin alguien que la reciba como tal revelación, el acto de recepción forma parte del acontecimiento mismo. La Biblia es ambas cosas a la vez: acontecimiento original y documento original; testifica aquello de lo que forma parte.

El teólogo histórico presenta, de manera metodológica, el material bíblico como fuente de la teología sistemática. La teología bíblica, en colaboración con las demás disciplinas de la teología histórica, considera la Biblia como la fuente fundamental de la teología sistemática. Pero su manera de hacerlo no es evidente de por sí. El teólogo bíblico, en la medida en que es teólogo (lo cual implica un punto de vista sistemático), no nos presenta únicamente unos hechos puros; nos ofrece asimismo unos hechos teológicamente interpretados. Su exégesis es pneumática (espiritual) o, como la llamaríamos hoy, "existencial". Habla de los resultados de su interpretación científico-filológica como objeto de su preocupación última. Une filología y devoción cuando trata de los textos bíblicos. No es fácil hacer esto y ser al mismo tiempo justo con ambos puntos de vista. Si comparamos algunos comentarios científicos recientes de la Epístola a los Romanos (por ejemplo, el de C. H. Dodd o el de Sanday y Headlam) con la interpretación pneumático-existencial que de la misma nos da Barth, observaremos el abismo insalvable que se abre entre ambos métodos. Todos los teólogos, pero sobre todo los teólogos sistemáticos, sufren a causa de esta situación. La teología sistemática necesita una teología bíblica que sea histórico-crítica sin la menor restric-

ción, pero que al mismo tiempo sea interpretativo-existencial, es decir, que tenga siempre presente el hecho de que se ocupa de algo que es objeto de preocupación última para nosotros. Es posible satisfacer esta exigencia, ya que lo que nos preocupa últimamente no está vinculado a ninguna conclusión particular de la investigación histórica y filológica. Una teología que dependa de unos resultados predeterminados de la investigación histórica, está amarrada a algo condicionado que pretende ser incondicionado, es decir, a algo demoníaco. Y el carácter demoníaco de toda exigencia que impone al historiador unos resultados definidos, se hace patente en el hecho de que destruye su integridad científica. Estar últimamente preocupado por lo que es realmente último, libera al teólogo de todo "fraude sagrado" y lo sensibiliza a la crítica histórica tanto conservadora como revolucionaria. Únicamente esta investigación histórica libre, unida a una actitud de "preocupación última", puede hacer de la Biblia la fuente fundamental del teólogo sistemático.

La génesis de la Biblia es un acontecimiento de la historia de la Iglesia —un acontecimiento que se produjo en una etapa relativamente tardía de la historia de la Iglesia primitiva. Por consiguiente, al utilizar la Biblia como fuente de su teología, el teólogo sistemático utiliza implícitamente como tal fuente una creación de la historia de la Iglesia. Esto, no obstante, debe hacerlo explícita y conscientemente. La teología sistemática posee una relación directa y definida con la historia de la Iglesia. En este punto existe una real diferencia entre la actitud católica y la actitud protestante, y ningún teólogo sistemático puede evitar una decisión a este respecto. La decisión es fácil para quienes están sujetos a la autoridad de la Iglesia romana. Es también fácil para quienes creen que el protestantismo significa un biblicismo radical y suponen que el biblicismo radical es una posición teológica posible. Pero la mayor parte de los teólogos que no pertenecen a la Iglesia romana, no están dispuestos a aceptar esta alternativa. Para ellos es obvio que el biblicismo radical es una actitud en la que uno se engaña a sí mismo. Nadie es capaz de saltar sobre dos mil años de historia de la Iglesia y hacerse contemporáneo de los escritores del Nuevo Testamento, salvo en el sentido espiritual de aceptar a Jesús como el Cristo. Toda persona que se enfrenta con un

texto bíblico está guiada, en su comprensión religiosa del mismo, por la comprensión de todas las generaciones que la han precedido. Incluso los reformadores dependían de la tradición romana contra la que se alzaron. Opusieron ciertos elementos de la tradición eclesiástica a otros elementos para así combatir la distorsión que había dañado a toda la tradición; pero lo que no hicieron ni podían hacer era saltar por encima de la tradición y colocarse en la situación de Mateo y Pablo. Los reformadores eran conscientes de esta limitación, y sus sistematizadores ortodoxos tampoco dejaron de serlo. Pero el biblicismo evangélico, tanto el de antaño como el actual, lo ha olvidado por completo y elabora una teología "bíblica" que depende efectivamente de los desarrollos dogmáticos que definió la época de la post-Reforma. La erudición histórica puede mostrar fácilmente la diferencia que media entre la enseñanza dogmática de la mayoría de las Iglesias evangélicas americanas y el significado original de los textos bíblicos. No podemos prescindir de la historia de la Iglesia y, en consecuencia, es una necesidad, tanto religiosa como científica, afirmar franca y explícitamente la relación que existe entre la teología sistemática y la tradición eclesiástica.

Otra posición inaceptable para la mayoría de los teólogos no romanos es la sujeción de la teología sistemática a las decisiones de los concilios y de los papas. La dogmática católica romana utiliza tales tradiciones doctrinales, a las que se ha dado fuerza legal *(de fide)*, como la verdadera fuente de la teología sistemática. Presupone dogmáticamente, con o sin pruebas *a posteriori*, que esas doctrinas, cuya validez está garantizada por el derecho canónico, concuerdan esencialmente con el mensaje bíblico. La labor del teólogo sistemático consiste, pues, en elaborar una interpretación exacta, y al mismo tiempo polémica, de las proposiciones *de fide*. Tal es la razón de la esterilidad dogmática de la teología católica, que contrasta con su creatividad litúrgica y ética, y con la copiosa erudición de que hace gala en los dominios de la historia de la Iglesia, libres de prohibiciones dogmáticas. Para el carácter ecuménico de la teología sistemática es importante el hecho de que los teólogos ortodoxos griegos, aunque acepten la autoridad de la tradición, niegan su legalización por la autoridad papal. Esto les confiere unas posibilidades creadoras de las que

carecen los teólogos romanos. La teología protestante, en nombre del principio protestante (véase parte V, sección II), protesta contra la identificación de aquello que nos preocupa últimamente con cualquier creación de la Iglesia, incluso sus textos bíblicos, puesto que su testimonio acerca de lo que realmente constituye la preocupación última es también una expresión condicionada de su propia espiritualidad. Puede, pues, utilizar todos los materiales que le proporciona la historia de la Iglesia. Puede utilizar los conceptos griegos, romanos, alemanes y modernos para interpretar el mensaje bíblico; puede utilizar las decisiones de las protestas sectarias contra la teología oficial; pero no está sujeta a ninguno de estos conceptos y decisiones.

Se suscita aquí un problema especial por el hecho de que en realidad nadie es capaz de manejar todos estos materiales, puesto que las estructuras confesionales actúan como un principio de selección, consciente o inconsciente. Esto es inevitable, pero posee un aspecto positivo. El clima eclesiástico y teológico, en que el teólogo crece o por el que más tarde adopta una decisión personal, crea en él una comprensión a través de la connaturalidad así formada. Sin esa connaturalidad no es posible ninguna utilización existencial del material de la historia de la Iglesia. El teólogo sistemático encuentra en la vida concreta de su confesión, en su liturgia y en sus himnos, en sus sermones y en sus sacramentos, aquello que le preocupa últimamente: el Nuevo Ser en Jesús como el Cristo. En consecuencia, la tradición confesional constituye una fuente decisiva para el teólogo sistemático, por muy ecuménicamente que pueda utilizarla.

La fuente bíblica se hace accesible al teólogo sistemático gracias a una teología bíblica crítica y que esté marcada por la preocupación última. De la misma manera, la historia de la Iglesia se hace accesible al teólogo sistemático gracias a una historia del pensamiento cristiano que utilice la crítica histórica y esté marcada por la preocupación última, historia que antaño se denominaba "historia del dogma". El término tradicional "dogmática" implica una preocupación que ya no expresa el término más moderno. La "historia del pensamiento cristiano" puede significar una fría descripción de las ideas de los pensadores teológicos a través de los siglos. Algunas historias críticas del pensamiento cristiano no andan muy alejadas de tal actitud. Pero el teólogo histórico debe mostrar que, en todas las épocas, el pensamiento cristiano se ha movido en torno del objeto de preocupación última y que, en consecuencia, este mismo pensamiento es objeto de preocupación última. La teología sistemática necesita una historia del pensamiento cristiano que esté escrita desde un punto de vista radicalmente crítico y, al mismo tiempo, existencialmente orientado.

El material que nos ofrece la historia de la religión y de la cultura constituye una fuente de la teología sistemática más amplia que todas las que hasta ahora hemos mencionado. La incidencia de este material sobre el teólogo sistemático comienza con el lenguaje que éste emplea y la educación cultural que ha recibido. Su vida espiritual está modelada por su encuentro social e individual con la realidad. Tal encuentro se expresa en el lenguaje, la poesía, la filosofía, la religión, etc., de la tradición cultural en la que ha crecido y de la que se nutre en todos los momentos de su vida, tanto en su quehacer teológico como fuera de él. Más allá de este contacto inmediato e inevitable con su cultura y su religión, el teólogo sistemático se ocupa directamente de ellas de muy variadas maneras. Utiliza intencionadamente la cultura y la religión como medios de expresión, las cita como confirmación de sus afirmaciones, lucha contra ellas como contradicciones del mensaje cristiano y, por encima de todo, formula las cuestiones existenciales en ellas implicadas y a las que su teología intenta responder.

Esta incesante e inacabable utilización de los contenidos culturales y religiosos como fuente de la teología sistemática suscita otra cuestión: ¿Cómo lograr que esos contenidos estén disponibles para su uso según un método paralelo al que utiliza el teólogo bíblico para disponer de los materiales bíblicos, y al que utiliza el historiador del pensamiento cristiano para disponer de los materiales doctrinales? No existe ninguna respuesta a esta pregunta, puesto que aún no se ha concebido teóricamente y no se ha elaborado en la práctica ni una historia teológica de la religión ni una historia teológica de la cultura.

Una historia teológica de la religión debería interpretar teológicamente el material producido por la investigación y el análisis de la vida prerreligiosa y religiosa de la humanidad. Debería elaborar los tipos de expresión religiosa y sus motiva-

ciones, mostrando de qué modo se siguen de la naturaleza de la preocupación religiosa y, en consecuencia, aparecen necesariamente en todas las religiones, incluso en el cristianismo en cuanto es una religión. Una historia teológica de la religión debería señalar asimismo las distorsiones demoníacas y las nuevas tendencias que aparecen en las religiones del mundo, tendencias que apuntan hacia la solución cristiana y preparan el camino para la aceptación del mensaje cristiano por parte de los seguidores de las religiones no cristianas. Podríamos decir incluso que una historia teológica de la religión debería elaborarse a la luz del principio misionero según el cual el Nuevo Ser en Jesús como el Cristo es la respuesta a la pregunta que, implícita y explícitamente, formulan las religiones de la humanidad. Algunos materiales procedentes de una historia teológica de la religión aparecen en el presente sistema teológico.

Una historia teológica de la cultura no puede ser un relato histórico continuo (y lo mismo podríamos decir de la historia teológica de la religión). Sólo puede ser lo que yo he denominado una "teología de la cultura",[11] es decir, la que intenta analizar la teología subyacente en todas las expresiones culturales y descubrir la preocupación última que late en el fondo de una filosofía, de un sistema político, de un estilo artístico, de un conjunto de principios éticos o sociales. Esta labor es más analítica que sintética, más histórica que sistemática, y constituye una preparación para el trabajo del teólogo sistemático. En nuestros días no deja de construirse continuamente una teología de la cultura en los ámbitos no teológicos; y también, aunque con menos vigor, en el ámbito teológico. Ha llegado a constituir una parte importante de numerosos análisis críticos de la situación actual del mundo, del declive cultural de Occidente, del progreso logrado en algunos dominios particulares. Se ha elaborado un análisis teológico en íntima conexión con la historia del pensamiento moderno, del arte, de la ciencia, de los movimientos sociales (en alemán *Geistesgeschichte,* historia de la vida espiritual). Pero los teólogos deberían trabajar en este análisis de un modo más organizado. Y, en todas las

11. Paul Tillich, "Ueber die Idee einer Theologie der Kultur", en *Kantstudien,* Berlín, Pan-Verlag, Rolf Heise, 1920; véase asimismo mi obra, *The Religious Situation,* Nueva York, Henry Holt & Co., 1932.

instituciones de enseñanza teológica, debería profesarse como "teología de la cultura", es decir, como historia teológica de la filosofía, del arte, etc. Por lo que respecta al método que debería utilizar este análisis teológico de la cultura, podríamos decir lo siguiente. La clave para la comprensión teológica de una creación cultural es su estilo. El estilo es un término que procede del campo de las artes, pero puede aplicarse a todos los dominios de la cultura. Existe un estilo en el pensamiento, en la política, en la vida social, etc. El estilo de una época se expresa en sus formas culturales, en los objetos que prefiere, en las actitudes de sus personalidades creadoras, en sus instituciones y en sus costumbres. "Leer el estilo" es tanto un arte como una ciencia, y se requiere una intuición religiosa, embebida de preocupación última, para penetrar en las profundidades del estilo, para llegar hasta aquel nivel en que la preocupación última ejerce su poder director. Pero, esto precisamente es lo que se pide al historiador teológico de la cultura, quien, al cumplir esta función, hace accesible una fuente creadora de la teología sistemática.

Este examen de las fuentes de la teología sistemática nos ha mostrado su riqueza casi ilimitada: la Biblia, la historia de la Iglesia, la historia de la religión y de la cultura. Nos ha mostrado además que existen diversos grados de importancia en esa fuente inmensa de material, según esté más o menos directamente relacionada con el acontecimiento central en el que se fundamenta la fe cristiana: la aparición del Nuevo Ser en Jesús como el Cristo. Pero quedan aún por dilucidar, e incluso por formular, dos cuestiones decisivas: la cuestión del medio a través del cual el teólogo sistemático recibe este material, y la cuestión de la norma que debe utilizar para valorar las fuentes.

9. La experiencia y la teología sistemática

Las fuentes de la teología sistemática sólo pueden ser tales fuentes para quien participa en ellas, es decir, para quien tiene de ellas una experiencia propia. La experiencia es el medio a través del cual las fuentes nos "hablan" y nosotros podemos recibirlas. La cuestión de la experiencia, pues, ha sido una cuestión

central siempre que la naturaleza y el método de la teología han sido objeto de discusión. Los teólogos de la antigua escuela franciscana tenían plena conciencia de lo que hoy día se llama una relación "existencial" con la verdad. Para ellos, la teología era un conocimiento práctico, basado en la participación del sujeto cognoscente en las realidades espirituales, un "tocar y gustar" *(tactus* y *gustus)* aquello de lo que se ocupa la teología. Alejandro de Hales y Buenaventura fueron unos teólogos "experimentales" en el estricto sentido de esta palabra. Consagraron su mayor esfuerzo a analizar la naturaleza de la experiencia específicamente religiosa en aquello que es distinta de las otras formas de experiencia. Subyacente a esta actitud, se hallaba el principio místico y agustiniano de la conciencia inmediata que tenemos del "ser en sí", el cual es, al mismo tiempo, "la verdad en sí" *(esse ipsum - verum ipsum).* Aunque la teología que llegó a ser predominante bajo la influencia de Tomás de Aquino y Duns Scoto sustituía la inmediatez mística de los primeros franciscanos por el distanciamiento analítico, la tradición agustiniana y franciscana nunca perdió su fuerza. El principio de la experiencia fue afirmado por los movimientos sectarios (poderosamente influidos por el entusiasmo [12] de los franciscanos radicales) antes y durante la Reforma. Un entusiasta [12] evangélico como Thomas Muenzer poseía casi todos los rasgos característicos de lo que hoy se llama una "experiencia existencial", incluso los elementos de congoja y desespero, "situación límite" y experiencia de lo "absurdo"; pero, por otra parte, poseía asimismo la experiencia extática de un poder espiritual que le conducía y guiaba en las decisiones prácticas de su vida personal y social. Aunque la victoria de la autoridad eclesiástica o bíblica en todas las Iglesias europeas y el auge de la ortodoxia clásica suprimieron el principio de la experiencia, éste jamás desapareció por completo. Reapareció más tarde con toda su fuerza en el pietismo europeo y el independentismo anglo-americano, en el metodismo y el evangelismo. Bajo estas formas, sobrevivió a la época de las

12. En la nota al pie de la página 151, Paul Tillich nos dice: Durante el período de la Reforma, se daba el nombre de "entusiastas" a los grupos que pretendían hallarse bajo la guía de unas revelaciones espirituales particulares. *N. del T.*

luces y encontró su expresión teológica clásica en el método teológico de Schleiermacher.

Ninguna teología actual debería evitar su confrontación con el método experimental de Schleiermacher, independientemente de que esté de acuerdo o no con él. Una de las causas del perturbador efecto que produjo la teología neo-ortodoxa fue su total ruptura con el método de Schleiermacher, con lo que así negó todos los progresos teológicos de los dos últimos siglos (cien años antes y cien años después de Schleiermacher). La cuestión crucial con la que se enfrenta la teología de nuestros días es la de saber si está o no está justificada esta recusación, o hasta qué punto lo está. No estaría ciertamente justificada si su único fundamento fuese una interpretación errónea de Schleiermacher. Pero el juicio neo-ortodoxo implica algo más que eso. Una interpretación psicológica de la famosa definición de Schleiermacher acerca de la religión es errónea e incluso injusta, máxime cuando puede evitarse fácilmente. Cuando Schleiermacher definía la religión como el "sentimiento de la absoluta dependencia", "sentimiento" significaba la conciencia inmediata de algo incondicional, en el sentido de la tradición agustiniana y franciscana. Tuvo conocimiento de esta tradición, en el ámbito religioso, por su educación morava [13] y, en el filosófico, por Spinoza y Schelling. El término "sentimiento" no hacía referencia, en esta tradición, a una función psicológica, sino a la conciencia de lo que trasciende el entendimiento y la voluntad, el sujeto y el objeto. Y, en la definición de Schleiermacher, "dependencia" era, a nivel cristiano, una dependencia "teleológica" —es decir, una dependencia de carácter moral, una dependencia que implica la libertad y excluye toda interpretación panteísta y determinista de la experiencia de lo incondicional. El "sentimiento de absoluta dependencia" de Schleiermacher estaba más cerca de lo que en el presente sistema denomino la "preocupación última por lo que constituye el fondo y el sentido de nuestro ser". Así enten-

13. La secta de los llamados "hermanos moravos" fue fundada en Bohemia a mediados del siglo XV por los emigrados moravos que profesaban las doctrinas husitas. Más tarde se extendió esta secta a Sajonia, Prusia y Polonia, sobre todo cuando arraigó en Alemania la Reforma luterana, con la que tenía numerosas similitudes doctrinales. — *N. del T.*

dido, no le atañen ya la mayoría de las críticas que se le suelen dirigir.[14]

En cambio, lo que debemos criticar es el método que siguió Schleiermacher en su *Glaubenslehre* ("Doctrina de la fe cristiana"). En esta obra intentó deducir todos los contenidos de la fe cristiana de lo que él llamaba la "conciencia religiosa" del cristiano. De un modo similar, sus seguidores, sobre todo la luterana "escuela de Erlangen", a la que pertenecían los teólogos Hofmann y Frank, intentaron establecer un sistema completo de teología cuyo contenido procedería de la experiencia del cristiano regenerado. Esto era una ilusión, como lo prueba claramente el sistema de Frank. El acontecimiento (al que Frank llamaba "Jesús de Nazaret") sobre el que se fundamenta el cristianismo no procede de la experiencia; se *da* en la historia. La experiencia no es la fuente de la que proceden los contenidos de la teología sistemática, sino el medio a través del cual los recibimos existencialmente.

La tradición evangélica del cristianismo americano ha generado una forma distinta de teología de la experiencia, que no está expuesta a esta crítica. Se distingue de la teología europea de la experiencia por su vinculación al empirismo y al pragmatismo filosóficos. Intenta crear una "teología empírica" partiendo de la simple experiencia, a la manera de los filósofos empiristas. Pero, según el método de la teología sistemática, todo depende del sentido que se dé al término "experiencia". Un cuidadoso análisis de la actual discusión filosófica y teológica nos muestra que este término se usa en tres sentidos distintos: ontológico, científico y místico. El sentido ontológico de la experiencia es una consecuencia del positivismo filosófico. Según esta teoría, la única realidad de la que podemos hablar con pleno sentido es la que nos es dada positivamente. Y "dado positivamente" significa "dado en la experiencia". La realidad es idéntica a la experiencia. El pragmatismo, tal como ha sido desarrollado por William James y en parte por John Dewey, revela la motivación filosófica que se oculta tras esta elevación de la experiencia al más alto rango ontológico. Y esa motivación no es otra que la de negar toda separación entre el sujeto

14. Es una suerte que, por esta misma razón, Barth haya rechazado el libro de Brunner sobre Schleiermacher, *Die Mystik und das Wort*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1924.

ontológico y el objeto ontológico, pues en cuanto se ha establecido, esta separación resulta insalvable, la posibilidad del conocimiento no puede ser ya explicada, y la unidad de la vida y de sus procesos sigue siendo un misterio. El naturalismo dinámico de la filosofía reciente implica un concepto ontológico de la experiencia, independientemente de que ese naturalismo tenga una tendencia más bien realista, más bien idealista o más bien mística.

Si la experiencia así concebida constituye la fuente de la teología sistemática, entonces nada puede aparecer en el sistema teológico que trascienda el conjunto de la experiencia. Un ser divino, en el sentido tradicional, queda excluido de tal teología. Por otra parte, puesto que el conjunto de la experiencia no puede ser objeto de una preocupación última, la fuente de la teología sistemática ha de ser una experiencia especial o una cualidad especial del conjunto de la experiencia. Por ejemplo, los procesos creadores de valores (Whitehead), los procesos unificadores (Wieman) o el carácter de totalidad (Hocking) pueden considerarse como la experiencia específicamente religiosa. Pero, para ello, es preciso poseer un concepto de lo que es una experiencia religiosa. De lo contrario, sería imposible reconocerla en medio del conjunto de la experiencia. Esto significa que tiene que existir una experiencia distinta, una participación inmediata en la realidad religiosa, que preceda a todo análisis teológico de la realidad como un todo. Y ésta es la situación real. Los teólogos empíricos que utilizan el concepto ontológico de experiencia no deducen su teología de esta experiencia. La deducen de su participación en una realidad religiosa concreta, de su experiencia religiosa en el sentido místico de experiencia, e intentan descubrir los elementos correspondientes en el conjunto de la experiencia: buscan una confirmación cosmológica de su vida religiosa personal.

A pesar de su argumentación circular, este tipo de teología empírica ha significado una importante contribución a la teología sistemática. Ha mostrado que los objetos religiosos no son unos objetos más entre los otros objetos, sino expresiones de una cualidad o de una dimensión de nuestra experiencia general. En este punto, la teología empírica americana concuerda con la teología fenomenológica europea (por ejemplo, Rudolph Otto y Max Scheler). Siempre que formulamos la pregunta: "¿Qué

significa lo 'sagrado'?", en lugar de preguntar: "¿Existe Dios?", nos situamos en una línea de pensamiento en la que coinciden el pragmatismo y la fenomenología.[15]

El segundo sentido en que se usa el término experiencia procede de la experiencia sometida a la verificación experimental propia de las ciencias de la naturaleza. La experiencia en este sentido constituye un mundo articulado. No designa lo dado como tal, sino lo dado en su estructura cognoscible. Combina elementos racionales y perceptivos, y es el resultado de un proceso jamás acabado de experimentación y verificación. Algunos teólogos empíricos intentaron aplicar a la teología el método experimental científico, pero nunca lo lograron ni podían lograrlo por dos razones. En primer lugar, el objeto de la teología (es decir, nuestra preocupación última y sus expresiones concretas) no es un objeto dentro del conjunto de la experiencia científica. No podemos descubrirlo por medio de una observación distanciada o por las conclusiones que deduzcamos de tal observación. Sólo podemos descubrirlo en los actos de entrega y participación. En segundo lugar, no podemos verificarlo por los métodos científicos de verificación, puesto que en tales métodos el sujeto verificador se mantiene fuera del proceso de verificación. Y en los casos en que esto es parcialmente imposible, como ocurre, por ejemplo, en la microfísica, el científico incorpora a sus cálculos los efectos de esta variante. Por el contrario, el objeto de la teología sólo puede verificarse por una participación en la que el teólogo que realiza la verificación se arriesga personalmente en el sentido último de "ser o no ser". Esta verificación no acaba nunca, ni siquiera a lo largo de toda una vida de experiencia. Siempre perdura un elemento de riesgo, que imposibilita la verificación experimental en el tiempo y el espacio.

Todo esto nos viene confirmado por los resultados de la teología científico-experimental. Incluso en el caso de que un análisis epistemológico de la experiencia conduzca a conceptos tan amplios como "persona cósmica" (Brightman), "mente cósmica" (Boodin) o "proceso creador" (Wieman), estos conceptos no son ni científicos ni teológicos. En primer lugar, no son científicos, sino ontológicos, porque no describen un ser al lado de otros seres, sino que señalan una cualidad del ser en sí. Y esto no se alcanza por la experiencia científica, sino por una visión en la que se conjugan elementos científicos y elementos no científicos. Pero, además, estos conceptos no son teológicos. Cierto es que pueden y deben utilizarse en la teología sistemática. Pero la "persona cósmica" y el "proceso creador" no son en sí mismos objetos de preocupación última. Son posibilidades filosóficas, y nada más. No son necesidades religiosas. Son teóricos, no existenciales. Si, no obstante, reivindican una significación religiosa —lo cual constituye una auténtica posibilidad de todo concepto ontológico—, entonces desaparece su función científica y deben ser discutidos en términos teológicos como expresiones simbólicas de nuestra preocupación última. En ningún caso, la experiencia científica como tal puede proporcionar un fundamento a la teología sistemática y ser una de sus fuentes.

15. Cf. también mi propia "Religionsphilosophie", en *Lehrbuch der Philosophie* de Max Dessoir, Berlín, Ullstein, 1925.

La experiencia mística, o experiencia por participación, constituye el verdadero problema de la teología de la experiencia. Tanto el concepto ontológico como el concepto científico de experiencia presuponen secretamente esa experiencia por participación. Sin ella, nada nos revelarían acerca de nuestra preocupación última ni el conjunto de la experiencia ni una experiencia concreta y articulada. Pero ahora la cuestión es: ¿Qué revela la experiencia por participación? Para los reformadores, la experiencia no era una fuente de revelación. El Espíritu divino da testimonio en nosotros del mensaje bíblico. Ninguna nueva revelación nos es dada por el Espíritu. Nada nuevo nos es transmitido por la experiencia del poder del Espíritu en nosotros. En cambio, el "entusiasmo" evangélico infería nuevas revelaciones de la presencia del Espíritu. La experiencia del hombre que posee el Espíritu, es la fuente de la verdad religiosa y, en consecuencia, de la teología sistemática. La letra de la Biblia y las doctrinas de la Iglesia no dejan de ser letra y ley si el Espíritu no las interpreta en el individuo cristiano. La experiencia como presencia inspiradora del Espíritu es la fuente última de la teología.

Los "entusiastas" de la época de la Reforma no tenían en consideración las experiencias espirituales que trascendiesen el mensaje cristiano. Aun en el caso de que, siguiendo a Joa-

chim de Fiore, esperasen un "tercer período" en la historia de la revelación, el período del Espíritu, no lo describían como un período postcristiano. El Espíritu es el Espíritu del Hijo que rige el segundo período y el del Padre que gobierna el primer período. El tercer período es una transformación del segundo sin un cambio substancial del mismo. Tal era todavía la concepción de Schleiermacher, pero ya no ha sido la de la reciente teología de la experiencia. El encuentro con las grandes religiones no cristianas, el esquema del pensamiento evolucionista, la abertura a lo nuevo que caracteriza el método pragmático, todo eso ha provocado como consecuencia que la experiencia se haya convertido no sólo en la principal fuente de la teología sistemática, sino en una fuente inagotable de la que continuamente pueden sacarse nuevas verdades. Estar abierto a nuevas experiencias, que incluso pueden rebasar los límites de la experiencia cristiana, es ahora la actitud idónea del teólogo, que ya no está confinado en un círculo cuyo centro es el acontecimiento de Jesús como el Cristo. Sin duda, como teólogo, trabaja asimismo en un círculo, pero en un círculo cuya periferia es extensible y cuyo centro es móvil. La "experiencia abierta" es la fuente de la teología sistemática.

Contra esta concepción, la neo-ortodoxia retorna a los reformadores y el biblicismo evangélico a las sectas de la Reforma. Ambos niegan que una experiencia religiosa que rebase el círculo cristiano pueda ser una fuente de la teología sistemática; y la neo-ortodoxia niega además que la mera experiencia pueda convertirse en una fuente de la teología sistemática.

Si se considera a la experiencia como el elemento mediador gracias al cual son recibidas las fuentes objetivas, se elimina la confianza del teólogo en una posible experiencia postcristiana. Pero se niega asimismo la aserción de que la experiencia sea una fuente teológica. Y, finalmente, se rechaza la creencia de que ciertas experiencias, aun permaneciendo en el círculo cristiano, añadan un material nuevo a las otras fuentes. La teología cristiana se fundamenta en el acontecimiento único de Jesús el Cristo, acontecimiento que, a pesar de su significación infinita, sigue siendo *este* acontecimiento y, como tal, constituye el criterio de toda experiencia religiosa. Este acontecimiento es previo a la experiencia y no derivado de ella. Por consiguiente, la experiencia lo recibe, pero no lo crea. La fuerza de la experiencia queda reducida a la transformación de lo que le es dado. Pero no es esta transformación el objetivo que se persigue. El acto de recepción está destinado a recibir y únicamente a recibir. Si se busca la transformación, se falsea la recepción. El teólogo sistemático está atado al mensaje cristiano, mensaje que él, sometiéndose al criterio de la norma (véase el próximo apartado), ha de discernir a partir de fuentes que no son su experiencia. Esto excluye toda subjetividad intencional, aunque no por ello la subjetividad del teólogo deja de ejercer la influencia que detenta todo mediador sobre el objeto de su mediación. El mediador colorea la presentación y determina la interpretación de lo que recibe. Deben evitarse dos extremos en este proceso: la influencia del mediador, es decir, la experiencia del teólogo no debería ser tan menguada que diera por resultado una mera repetición en lugar de una transformación, y no debería ser tan vigorosa que diera por resultado una nueva producción en lugar de una transformación. Mientras el primer fallo fue predominante en anteriores épocas de la historia del pensamiento cristiano, el segundo fallo ha cobrado mayor relieve en la época moderna. La razón última de este cambio está en el cambio operado en la doctrina teológica del hombre. La experiencia religiosa del hombre sólo podría convertirse en una fuente independiente de la teología sistemática, si el hombre estuviese unido a la fuente de toda experiencia religiosa, es decir, al poder del Espíritu que en él habita. Su experiencia sólo podría tener un carácter revelador si su propio espíritu y el Espíritu divino que en él habita fuesen un solo espíritu. Esta unidad está implícita en la doctrina moderna del hombre. Pero, como los reformadores ya subrayaron con energía y realismo frente a los "entusiastas", esta unidad no es un hecho. Incluso el santo debe escuchar lo que el Espíritu dice a su espíritu, porque el santo es también un pecador. Puede darse una revelación a través de él, como la hubo a través de los profetas y de los apóstoles. Pero esta revelación viene contra él y a él —no procede de él. Una mirada penetrante a la condición humana destruye toda teología que haga de la experiencia una fuente independiente de la teología sistemática en lugar de un elemento mediador que depende de ella.

10. La norma de la teología sistemática

La discusión de las fuentes y del elemento mediador de la teología sistemática ha dejado sin respuesta una cuestión decisiva —la cuestión del criterio al que deben someterse tanto las fuentes como la experiencia mediadora. La necesidad de tal criterio se impone ante la amplitud y la variedad del material y ante la indeterminación de la función mediadora de la experiencia. Las fuentes y el elemento mediador sólo pueden producir un sistema teológico si su empleo está sujeto a una norma.

La cuestión de la norma de la doctrina cristiana se suscitó muy pronto en la historia de la Iglesia, y recibió una respuesta material y otra formal. En el aspecto material, la Iglesia creó una fórmula de fe que, teniendo la confesión bautismal de Jesús como el Cristo por centro, se consideraba que contenía la norma doctrinal. En el aspecto formal, la Iglesia estableció una jerarquía de autoridades —obispos, concilios, papa— que debían proteger la norma contra las deformaciones heréticas. En las Iglesias católicas (romana, griega, anglicana), la segunda respuesta se hizo tan predominante que desapareció la necesidad de una norma material. En ellas, es doctrina cristiana lo que la Iglesia declara como tal a través de sus autoridades legales. Ésta es la razón de la ausencia de un principio organizador incluso en los sistemas escolásticos, por otra parte tan radicalmente organizados. Ésta es la razón de la identificación final de la tradición con las decisiones papales (concilio de Trento). Y ésta es la razón que explica la escasa influencia que ha ejercido la Biblia en el ulterior desarrollo dogmático de las Iglesias griega y romana.

La cuestión de la norma se hizo de nuevo crucial en el protestantismo en cuanto las autoridades eclesiásticas perdieron su situación privilegiada. Se estableció entonces una norma formal y una norma material, no por una decisión deliberada, sino, como en los inicios del cristianismo, porque las circunstancias lo exigían. Lutero arremetió contra el sistema romano con la fuerza de la norma material a la que, siguiendo a Pablo, denominaba "la justificación por la fe", y con la autoridad del mensaje bíblico (en especial, el paulino). La justificación y la Biblia, en mutua interdependencia, fueron las normas de la Reforma luterana. En el calvinismo, la justificación fue progresivamente sustituida por la predestinación, y la interdependencia de las normas material y formal quedó debilitada por una comprensión más literal de la autoridad bíblica. Pero el problema y la línea de solución fueron los mismos.

Si consideramos el conjunto de la historia de la Iglesia a la luz de la formulación explícita de la norma material por parte de los reformadores, encontramos en todas las épocas unas normas análogas aunque no fueran explicitadas. Mientras para la primitiva Iglesia griega la norma fue la liberación del hombre finito de la muerte y del error por la encarnación de la vida inmortal y de la verdad eterna, para la Iglesia romana fue la redención del pecado y de la división por el sacrificio real y sacramental del hombre-Dios. Para el protestantismo moderno la norma era la imagen del Jesús "sinóptico", como representación del ideal personal y social de la existencia humana; y para el protestantismo reciente ha sido el mensaje profético del reino de Dios en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Estos símbolos fueron los criterios conscientes o inconscientes con arreglo a los cuales la teología sistemática trató sus fuentes y juzgó la experiencia mediadora del teólogo.

La proliferación de estas normas es un proceso histórico que, a pesar de las numerosas decisiones conscientes que lo han impulsado, se desarrolla en conjunto de un modo inconsciente. Se genera en y a través del encuentro de la Iglesia con el mensaje cristiano. Este encuentro es diferente en cada generación, y tal diferencia queda plasmada en las sucesivas etapas de la historia de la Iglesia. La norma crece; no se produce deliberadamente; su aparición no es obra de la reflexión teológica sino de la vida espiritual de la Iglesia, ya que ésta es el "hogar" de la teología sistemática. Sólo en la Iglesia tienen una existencia real las fuentes y las normas de la teología. Sólo en este lugar puede convertirse la experiencia en el mediador de la teología sistemática. El lector solitario de la Biblia no está situado en modo alguno fuera de la Iglesia. Ha recibido la Biblia, tal como ha sido recopilada y salvaguardada por la Iglesia a través de los siglos; la ha recibido gracias a la actividad de la Iglesia o de algunos de sus miembros; la ha recibido tal como la Iglesia la interpreta, incluso si esta interpretación le llega simplemente en forma de una traducción aceptada por la Iglesia.

La experiencia del teólogo sistemático está modelada por las fuentes de las que ella es mediadora. Y la más concreta y cercana de estas fuentes estructurantes es la Iglesia y su experiencia colectiva. En ella vive y en ella está su "lugar de trabajo" como teólogo sistemático. No tiene otro hogar, aunque viva y trabaje protestando contra la Iglesia. La protesta es una forma de comunión.

La norma utilizada como criterio en el presente sistema sólo puede afirmarse con reservas. Para que constituya una auténtica norma, no debe ser una opinión privada del teólogo sino la expresión del encuentro de la Iglesia con el mensaje cristiano. Y no podemos saber, ya desde ahora, si tal es el caso del presente sistema.

La norma de la teología sistemática no es idéntica al "principio crítico de toda teología". Este último es negativo y protector; la norma debe ser positiva y constructiva. El principio crítico es abstracto; la norma debe ser concreta. El principio crítico ha sido formulado bajo la presión de una situación apologética, a fin de prevenir una mutua interferencia entre la teología y las otras formas de conocimiento. La norma debe ser formulada bajo la presión de la situación dogmática en el protestantismo moderno, situación que se caracteriza por la falta de una autoridad formal y la búsqueda de un principio material.

Las normas de la teología sistemática que han estado en vigor en la historia de la Iglesia no se excluían entre sí por su contenido; se excluían por lo que subrayaban. La norma que va a establecerse aquí entraña una diferencia de énfasis con respecto a la norma de los reformadores y a la norma de la moderna teología liberal, pero pretende salvaguardar la misma substancia y presentarla bajo una forma más adecuada a la situación actual y a la fuente bíblica.

No es exagerado decir que hoy el hombre experimenta su situación actual en términos de ruptura, de conflicto, de autodestrucción, de absurdidad y de desespero en todos los sectores de la vida. Esta experiencia se expresa en las artes y en la literatura, se conceptualiza en la filosofía existencial, se actualiza en las divisiones políticas de todas clases, y es analizada por la psicología del inconsciente. Ha dado a la teología una nueva comprensión de las estructuras trágico-demoníacas de la

vida individual y social. La cuestión que surge de esta experiencia no es, como en la Reforma, la cuestión de un Dios misericordioso y del perdón de los pecados; ni es tampoco, como en la primitiva Iglesia griega, el problema de la finitud, de la muerte y del error; ni es siquiera la cuestión de la vida religiosa personal o de la cristianización de la cultura y de la sociedad. Es la cuestión de una realidad en la que la autoalienación de nuestra existencia esté superada, una realidad de reconciliación y de reunión, una realidad de creatividad, de significación y de esperanza. Llamaremos a esta realidad el "Nuevo Ser", término cuyos presupuestos e implicaciones sólo pueden explicarse a través de todo el sistema. Se fundamenta en lo que Pablo llama la "nueva creación" y hace referencia al poder de superar las divisiones demoníacas de la "vieja realidad" en el alma, en la sociedad y en el universo. Si se entiende el mensaje cristiano como el mensaje del "Nuevo Ser", se da una respuesta a la cuestión implícita en nuestra situación actual y en toda situación humana.

Pero esta respuesta no es suficiente. Da paso inmediatamente a una nueva interrogación: "¿Dónde se manifiesta este Nuevo Ser?" La teología sistemática responde diciendo: "En Jesús el Cristo". También esta respuesta entraña unos presupuestos y unas implicaciones que la totalidad del sistema se propone desarrollar. Ahora sólo podemos decir una cosa: que esta fórmula acepta la antigua confesión bautismal cristiana de Jesús como el Cristo. Aquel que es el Cristo es el que aporta el nuevo eón, la nueva realidad. Y es el hombre Jesús quien, en una aserción paradójica, es llamado el Cristo. Sin esa paradoja, el Nuevo Ser sería un puro ideal, no una realidad y, en consecuencia, no sería una respuesta a la cuestión implícita en nuestra situación humana.

La norma material de la teología sistemática, que hemos utilizado en el presente sistema y que consideramos la más adecuada a la actual situación apologética, es el "Nuevo Ser en Jesús como el Cristo". Si la combinamos con el principio crítico de toda teología, podemos decir que la norma material de la teología sistemática actual es el Nuevo Ser en Jesús como el Cristo en cuanto constituye nuestra preocupación última. Esta norma es el criterio para la utilización de todas las fuentes de la teología sistemática.

La cuestión más importante es ahora la siguiente: ¿Qué relación guarda esta norma con la fuente fundamental, con la Biblia? Si decimos que la *misma* Biblia es la norma de la teología sistemática, en realidad no decimos nada en concreto, ya que la Biblia es una antología de literatura religiosa, escrita, compilada y publicada a través de los siglos. La conciencia que tenía Lutero de esta situación le coloca muy por encima de la mayor parte de los teólogos protestantes. Lutero dio una norma material con arreglo a la cual se debían interpretar y valorar los libros bíblicos, y esta norma es el mensaje de Cristo o la justificación por la fe. A la luz de esta norma, interpretó y juzgó todos los libros bíblicos. El valor normativo de estos libros depende del distinto grado en que expresan la norma, aunque, a su vez, la norma se infiere de ellos. Sólo porque la norma de la teología sistemática se infiere de la Biblia, podemos decir que ésta constituye la norma de aquélla. Pero la norma se infiere de la Biblia en un encuentro de la Iglesia con el mensaje bíblico. Y así, la norma inferida de la Biblia es, al mismo tiempo, el criterio para la utilización de la Biblia por parte de la teología sistemática. En la práctica, ésta ha sido siempre la actitud de la teología. El Antiguo Testamento nunca fue directamente normativo: siempre estuvo condicionado por el Nuevo Testamento. Y nunca todas las partes del Nuevo Testamento ejercieron la misma influencia. La influencia de Pablo desapareció casi por completo en la época postapostólica. Juan ocupó su lugar. Cuanto más se entendía el evangelio como la "nueva ley", tanta mayor importancia cobraban las epístolas católicas y los correspondientes pasajes sinópticos. Las concepciones paulinas volvían a imponerse una y otra vez, de un modo conservador en Agustín y de un modo revolucionario en los reformadores. El predominio de los evangelios sinópticos en oposición a Pablo y a Juan caracteriza el protestantismo moderno; y, en nuestros días, una interpretación profética del Antiguo Testamento ha eclipsado incluso al Nuevo Testamento.[16] La Biblia como un todo no ha sido nunca

16. El fundamento bíblico del presente sistema lo insinúa ya la formulación de la norma material: "El Nuevo Ser en Jesús como el Cristo", que hace referencia sobre todo a la doctrina paulina del Espíritu. Mientras la protesta paulina de Barth contra la teología liberal coincide con la de los reformadores y dimana de la doctrina de Pablo sobre la justificación por la fe, el paulinismo del presente sistema procede de la doctrina de Pablo sobre la "nueva creación" en Cristo, doctrina que entrañaba el mensaje profético y escatológico del "nuevo eón".

la norma de la teología sistemática. La norma ha sido un principio derivado de la Biblia en un encuentro entre la Biblia y la Iglesia.

Esto nos permite echar una ojeada al problema de la canonicidad de los libros bíblicos. La Iglesia dio por cerrado el canon en una época ya tardía, sin que hasta ahora las Iglesias cristianas se hayan puesto plenamente de acuerdo acerca del número de libros que integran el canon bíblico. Cuando la Iglesia romana aceptó y las Iglesias protestantes rechazaron los libros apócrifos del Antiguo Testamento como libros canónicos, la razón que determinó ambas decisiones fue la respectiva norma de sus teologías sistemáticas. Lutero incluso quiso excluir otros libros además de los apócrifos. Esta circunstancia muestra la existencia de un elemento de indeterminación en la composición del canon bíblico y confirma vigorosamente la distinción entre la norma teológica y la Biblia como fuente fundamental de la que se infiere la norma. La norma decide la canonicidad de los libros. Sitúa algunos de ellos en la línea fronteriza (*antilegomena,* en la primitiva Iglesia). Es el Espíritu quien ha creado el canon y, como todas las cosas espirituales, no podemos dar al canon una forma legal y definitiva. La abertura parcial del canon es una salvaguardia para la siempre posible irrupción del Espíritu en la Iglesia cristiana.

Este nexo entre la Biblia, como fuente fundamental de la teología sistemática, y la norma de ella inferida sugiere una nueva actitud ante el problema del carácter normativo de la historia de la Iglesia. Hemos de encontrar una posición intermedia entre la práctica católico-romana que convierte las decisiones eclesiásticas no sólo en una fuente sino también en la verdadera norma de la teología sistemática, y la práctica radical protestante que despoja a la historia de la Iglesia no sólo de su carácter normativo sino incluso de su función como fuente. Esta última actitud ya la hemos discutido. El carácter normativo de la historia de la Iglesia está implícito en el hecho de que la norma, aunque derivada de la Biblia, surge de un encuentro entre la Iglesia y el mensaje bíblico. Y así, por su situación particular, cada período de la historia de la Iglesia

contribuye consciente o inconscientemente al establecimiento de una norma teológica. Dicho esto, no obstante, las decisiones de la Iglesia carecen de todo carácter directamente normativo. El teólogo sistemático no puede reivindicar la validez de la norma que él emplea invocando a los Padres de la Iglesia, concilios, credos, etc. La posibilidad de que todos ellos hayan caído en el error debe sustentarla la teología protestante con la misma radicalidad con que Roma sostiene lo contrario en su doctrina de la infalibilidad papal. Lo que confiere un carácter indirectamente normativo a las decisiones eclesiásticas es su función de poste indicador de los peligros que amenazan el mensaje cristiano y que ya han sido superados en tales decisiones. Las decisiones eclesiásticas constituyen una seria advertencia y una ayuda constructiva para el teólogo. Pero no determinan autoritariamente la dirección de su trabajo. El teólogo aplica su norma al material de la historia de la Iglesia, sin preguntarse si tal cosa ha sido afirmada por las autoridades más importantes o por las autoridades menos importantes.

Aún es más indirecta la contribución de la historia de la religión y de la cultura a la norma de la teología sistemática. La influencia que la religión y la cultura han ejercido sobre la norma de la teología sistemática sólo cabe señalarla en el hecho de que el encuentro de la Iglesia con el mensaje bíblico se halla parcialmente condicionado por la situación religiosa y cultural en la que vive la Iglesia. No hay ninguna razón para negar o rechazar tal influencia. La teología sistemática no es el mensaje mismo; y mientras el mensaje mismo siempre se halla fuera de nuestro alcance y jamás está a nuestra disposición (aunque él, por su parte, siempre pueda embargarnos y disponer de nosotros), su interpretación teológica es un acto de la Iglesia y de los individuos en el seno de la Iglesia. Por consiguiente, la interpretación teológica está religiosa y culturalmente condicionada, e incluso su norma y su criterio no pueden abrigar la pretensión de ser independientes de la situación existencial del hombre. Los intentos del biblicismo y de la ortodoxia para crear una teología "incondicionada" están en contradicción con el justo e indispensable primer principio del movimiento neo-ortodoxo según el cual "Dios está en el cielo y el hombre sobre la tierra" —incluso en el caso de que el hombre sea un teólogo sistemático. Y "estar sobre la tierra" no significa únicamente adolecer de limitaciones personales; significa asimismo estar históricamente condicionado. El intento de los teólogos neo-ortodoxos de zafarse de este asomo de finitud es un síntoma de esa arrogancia religiosa contra la que precisamente luchan esos mismos teólogos.

Ya que la norma de la teología sistemática es el resultado de un encuentro de la Iglesia con el mensaje bíblico, podemos considerarla como un producto de la experiencia colectiva de la Iglesia. Pero, dicho así, esta aserción resulta peligrosamente ambigua. Cabría entenderla como si la experiencia colectiva produjera el contenido de la norma, cuando tal contenido es el mensaje bíblico. Las experiencias tanto colectivas como individuales son los medios a través de los cuales el mensaje es recibido, coloreado e interpretado. La norma crece en el seno de la experiencia. Pero es al mismo tiempo el criterio de toda experiencia. La norma juzga el medio en el que crece; juzga el carácter débil, fragmentado, deformado de toda experiencia religiosa; aunque, por otra parte, sólo a través de este débil medio es como una norma puede tener acceso a la existencia.

11. El carácter racional de la teología sistemática

Los problemas de la fuente, del elemento mediador y de la norma de la teología sistemática están relacionados con su fundamento concreto e histórico. Pero la teología sistemática no es una disciplina histórica (como erróneamente afirmó Schleiermacher [17]); es una labor constructiva. No nos dice lo que los hombres han pensado acerca del mensaje cristiano en el pasado; más bien intenta darnos una interpretación del mensaje cristiano que sea significativa para la actual situación. Esto suscita la siguiente pregunta: "¿Hasta qué punto la teología sistemática tiene un carácter racional?" Sin duda hemos de utilizar la razón en forma deductiva para construir un sistema teológico. Pero ello no es óbice para que se dieran y se den todavía numerosas dudas y controversias acerca del papel que desempeña la razón en la teología sistemática.

El primer problema radica en dar con una definición adecua-

17. *Kurtze Darstellung des theologischen Studiums zum Gebrauche für Vorlesungen*, 2.ª edición, 1830.

da del término "racional" en el contexto teológico. Pero ofrecer tal definición requeriría una extensa discusión sobre las diversas estructuras y funciones de la razón (parte I, sección I). Y como semejante discusión no es posible desarrollarla en esta introducción, hemos de limitarnos ahora a las siguientes afirmaciones previas. La fe implica un tipo de conocimiento que es cualitativamente distinto del conocimiento que implica la labor técnica y científica del teólogo. Este conocimiento se caracteriza por ser completamente existencial, por determinarse y someterse a sí mismo, y por pertenecer a la fe de todo creyente, incluso del que intelectualmente es más primitivo. Quienquiera que participe en el Nuevo Ser participa asimismo en su verdad. Pero al teólogo se le exige además, no sólo que participe en el Nuevo Ser, sino también que exprese su verdad de un modo metódico. Al órgano por el que recibimos los contenidos de la fe, lo llamaremos razón "autotrascendente" o extática, y al órgano del teólogo científico, lo llamaremos razón "técnica" o formal. En ambos casos, la razón no es una fuente de la teología. No produce sus contenidos. La razón extática es la razón embargada por una preocupación última. La razón está subyugada, invadida, conmocionada por la preocupación última. La razón no crea un objeto de preocupación última por procedimientos lógicos, como una teología errónea intentó hacer en sus "pruebas de la existencia de Dios". Son los contenidos de la fe los que embargan a la razón. Y la razón técnica o formal del teólogo tampoco produce su contenido, como ya hemos visto en la discusión de sus fuentes y de su elemento mediador.

Pero la situación no es tan simple como lo sería si el acto de recepción fuese simplemente un acto formal sin ninguna influencia sobre lo que se recibe. No es éste el caso. El contenido y la forma, el dar y el recibir se hallan en una relación más dialéctica de lo que las palabras parecen indicar. Al llegar a este punto surge una dificultad. Ya la encontramos en la formulación de la norma teológica. Esta formulación es una cuestión de experiencia religiosa personal y comunitaria y, al mismo tiempo, una cuestión de juicio metodológico para el teólogo. Es simultáneamente recibida por la razón extática y concebida por la razón técnica. Las teologías tradicional y neo-ortodoxa no difieren en este punto. No es posible evitar la ambigüedad mientras exista una teología: éste es uno de los factores que hacen de la teología un cometido "problemático". El problema sólo se resolvería si la razón formal del hombre estuviese en completa armonía con su razón extática, si el hombre viviese en una completa teonomía, es decir, en la plenitud del reino de Dios. Una de las verdades cristianas fundamentales de las que la teología tiene que dar testimonio es que la misma teología, como toda actividad humana, está sometida a las contradicciones de la situación existencial del hombre.

Aunque el problema del carácter racional de la teología sistemática deba quedar en última instancia sin solución, pueden establecerse algunos principios directivos.

El primer principio que determina el carácter racional de la teología sistemática es un principio semántico. Hay palabras que se usan tanto en el lenguaje filosófico y científico como en el popular. Si el teólogo utiliza tales palabras, a menudo puede suponer que su contenido indica la zona lingüística de la que proceden. Pero no siempre es éste el caso. Hay términos que la teología ha adoptado durante siglos, aunque al mismo tiempo han conservado sus antiguas significaciones religiosas, filosóficas, etc. En tal situación, el teólogo debe aplicar una *racionalidad semántica*. Uno de los méritos de la escolástica fue el que se convirtiese en centro de clarificación semántica para el vocabulario tanto teológico como filosófico. Y es un fallo frecuente —y a veces una vergüenza— de la teología moderna el que utilice conceptos no clarificados y ambiguos. Podemos añadir, no obstante, que el estado caótico de las terminologías filosófica y científica hace poco menos que inevitable esta situación.

No hemos de confundir el principio de racionalidad semántica con el intento de construir un formalismo panmatemático. En el ámbito de la vida del espíritu, las palabras no pueden reducirse a signos matemáticos, ni las proposiciones a ecuaciones matemáticas. La fuerza de las palabras que designan unas realidades espirituales está en sus connotaciones. Eliminar tales connotaciones equivale a quedarse con un esqueleto carente de toda significación en todos los ámbitos. En tal caso, los positivistas lógicos tienen razón al rechazar estas palabras. Cuando la teología emplea un término como "Espíritu", está en presencia de unas connotaciones que apuntan a los conceptos filosóficos y psicológicos de espíritu, a la visión mágica del mundo en la que

aliento y espíritu son idénticos, a la experiencia mística y ascética del Espíritu en oposición a la materia o a la carne, a la experiencia religiosa del poder divino embargando la inteligencia humana. El principio de racionalidad semántica no exige la exclusión de estas connotaciones, sino la elaboración del contenido principal de los términos en relación con sus diversas connotaciones. Así, por ejemplo, debe relacionarse "Espíritu" con "espíritu" (con *e* minúscula), excluir su sentido mágico primitivo y discutir sus connotaciones místicas en relación con las connotaciones personalistas, etc.

Otro ejemplo es el concepto de "Nuevo Ser". La noción de Ser está cargada de connotaciones de carácter metafísico y lógico, y tiene implicaciones místicas cuando se usa en relación con Dios como el "Ser en sí." "Nuevo" en conexión con "Ser" posee connotaciones de creatividad, de regeneración y de escatología. Estos elementos de significación están siempre presentes cuando se utiliza un término como "Nuevo Ser". El principio de racionalidad semántica exige que se relacionen unas con otras todas las connotaciones de una palabra y que se centren sobre una significación primordial. En el empleo de la palabra "historia", los diferentes niveles de su significación científica aún son más evidentes que en los dos ejemplos anteriores. Pero el énfasis específicamente moderno con que se subraya el carácter progresivo de la historia, el énfasis específicamente profético con que se insiste acerca de la acción de Dios a través de la historia, y el énfasis específicamente cristiano con que se acentúa el carácter histórico de la revelación, van mezclados con las significaciones científicas siempre que se habla de "historia" en un contexto teológico. Estos ejemplos ilustran la importancia inmensa que reviste el principio de racionalidad semántica para el teólogo sistemático. Pero indican asimismo lo difícil que es aplicar este principio —dificultad enraizada en el hecho de que todo término teológico significativo incide en varios niveles de significación y que todos ellos contribuyen de distinta manera a la formación de una significación teológica integral.

La situación semántica hace evidente que el lenguaje del teológo no puede ser un lenguaje sagrado o revelado. El teólogo no puede limitarse a la terminología bíblica ni al lenguaje de la teología clásica. No podría evitar los conceptos filosóficos

aunque utilizase tan sólo palabras bíblicas; y menos aún podría evitarlos si empleara únicamente los términos que usaron los reformadores. Por consiguiente, debe emplear términos filosóficos y científicos siempre que los juzgue útiles para su cometido de explicar los contenidos de la fe cristiana. Debe velar entonces por dos cosas: la claridad semántica y la pureza existencial. Debe evitar la ambigüedad conceptual y la posible distorsión del mensaje cristiano por la intromisión de ideas anticristianas so pretexto de usar una terminología filosófica, científica o poética.

El segundo principio que determina el carácter racional de la teología en su *racionalidad lógica*. Este principio se refiere ante todo a las estructuras que determinan todo discurso significativo y que se formulan en la disciplina de la lógica. La teología depende tanto como cualquier otra ciencia de la lógica formal. Por consiguiente, debe mantenerse este principio a pesar de las protestas que contra el mismo han formulado tanto la filosofía como la teología.

La filosofía ha protestado, en nombre del pensamiento dialéctico, contra la pretensión de la lógica formal a controlarlo todo. En la dialéctica, el sí y el no, la afirmación y la negación, se exigen una a otra. Pero en la lógica formal, se excluyen entre sí. Sin embargo, no existe un conflicto real entre la dialéctica y la lógica formal. La dialéctica sigue el movimiento del pensamiento o el movimiento de la realidad a través del sí y del no, pero describe este movimiento en términos lógicamente correctos. Siempre utiliza el mismo concepto en el mismo sentido; y si la significación del concepto cambia, el dialéctico describe, de manera lógicamente correcta, la necesidad intrínseca que suscita lo nuevo a partir de lo viejo. Hegel no contradice la lógica formal cuando describe la identidad del ser y del no ser al mostrar el vacío absoluto del ser puro en el pensamiento reflexivo. Tampoco se contradice la lógica formal cuando, en el dogma de la Trinidad, se describe la vida divina como una trinidad en el seno de una unidad. La doctrina de la Trinidad no afirma el desatino lógico de que tres sean uno y uno sea tres; describe en términos dialécticos el movimiento interno de la vida divina como una eterna separación de sí misma y un eterno retorno a sí misma. Nadie espera que la teología acepte unas combinaciones de palabras carentes de sentido o unas au-

ténticas contradicciones lógicas. El pensamiento dialéctico no está en conflicto con la estructura del pensamiento. Transforma la ontología estática subyacente en el sistema lógico de Aristóteles y sus seguidores en una ontología dinámica, ampliamente influida por las motivaciones voluntaristas e históricas enraizadas en la interpretación cristiana de la existencia. Este cambio en la ontología abre nuevas perspectivas al cometido de la lógica cuando describe e interpreta la estructura del pensamiento, pues plantea de una forma nueva la cuestión de la relación existente entre la estructura del pensamiento y la estructura del ser.

La dialéctica teológica no viola el principio de racionalidad lógica. Y eso es igualmente cierto de las afirmaciones paradójicas de la religión y de la teología. Cuando Pablo describe su situación de apóstol y la situación de los cristianos en general como una serie de *paradoxa* (2 Corintios), no intenta decir algo que sea ilógico; intenta dar una expresión adecuada, comprensible y por tanto lógica a las infinitas tensiones de la existencia cristiana. Cuando habla de la paradoja de la justificación del pecador (según la fórmula de Lutero, *simul peccator et iustus*), y cuando Juan habla del Logos que se hizo carne (lo cual se expresó más tarde en las *paradoxa* del credo de Calcedonia), ninguno de los dos quiere caer en contradicciones lógicas.[18] Ambos quieren expresar la convicción de que la acción de Dios trasciende todas las posibles esperanzas humanas y todas sus necesarias preparaciones. Trasciende, pero no destruye, la razón finita, ya que Dios actúa a través del Logos, fuente trascendental y trascendente de la estructura de *logos* del pensamiento y del ser. Dios no aniquila las expresiones de su propio Logos. El término "paradoja" debería definirse cuidadosamente, y el lenguaje paradójico debería usarse con discriminación. Paradójico significa "contra la opinión", es decir, contra la opinión de la razón finita. La paradoja indica que, en la actuación de Dios, la razón finita queda sobrepasada pero no aniquilada; expresa este hecho en términos que no son lógicamente contradictorios, sino que apuntan más allá del ámbito en el que es aplicable la razón finita. Esto se pone de manifiesto por el estado extático en que se presentan todas las *paradoxa* de la Biblia y de la

18. Éste es el error que comete Brunner en *The Mediator*: convierte en una ofensa para la racionalidad lógica el criterio de la verdad cristiana. Pero esta "ofensa" no es la de Kierkegaard ni la del Nuevo Testamento.

teología clásica. La confusión empieza cuando se reducen estas *paradoxa* al nivel de las auténticas contradicciones lógicas y cuando se pide a los hombres que sacrifiquen la razón para aceptar como sabiduría divina unas combinaciones de palabras que carecen de todo sentido. Pero el cristianismo no exige de nadie tales "buenas obras" intelectuales, como tampoco pide "obras" artificiales de ascetismo práctico. En último análisis, sólo existe *una* verdadera paradoja en el mensaje cristiano: la aparición de aquello que conquista la existencia bajo las condiciones de la existencia. La encarnación, la redención, la justificación, etc., están implícitas en este acontecimiento paradójico. No es una contradicción lógica lo que lo convierte en paradoja, sino el hecho de que trasciende todas las esperanzas y posibilidades humanas. Irrumpe en el contexto de la experiencia o de la realidad, pero no puede inferirse de ellas. La aceptación de esta paradoja no es la aceptación de lo absurdo, sino la aceptación de un estado en que "somos embargados" por el poder de aquello que irrumpe en nuestra experiencia viniendo de más allá de ella. En religión y en teología, la paradoja no está en conflicto con el principio de racionalidad lógica. La paradoja tiene en ellas su lugar lógico.

El tercer principio que determina el carácter racional de la teología sistemática es el principio de *racionalidad metodológica*. Tal principio implica que la teología sigue un método, es decir, una manera definida de deducir y establecer sus proposiciones. El carácter de este método depende de muchos factores no racionales (véase el apartado 1), pero una vez establecido, debemos seguirlo de un modo racional y coherente. La expresión final de la coherencia en la aplicación de la racionalidad metodológica es el sistema teológico. Si el título de "teología sistemática" tiene alguna justificación, el teólogo sistemático no debe temer el sistema. La forma sistemática cumple la función de garantizar la coherencia de las aserciones cognoscitivas en todos los dominios del saber metodológico. En este sentido, algunos de los más apasionados detractores del sistema son los más sistemáticos en la totalidad de sus enunciados. Y no es raro que quienes atacan la forma sistemática se impacienten sobremanera cuando descubren alguna incoherencia en el pensamiento de los demás. Por otra parte, es fácil descubrir fallos en el sistema más equilibrado, porque la vida no deja de irrumpir

continuamente a través del caparazón sistemático. Podríamos decir que en todo sistema hallamos un fragmento de vida y de visión del mundo que lo informa, incluso cuando se trata de dominios de los que está ausente la vida y la visión del mundo. Y a la inversa, que en todo fragmento de vida está implícito un sistema que aún no ha sido desarrollado. El imponente sistema de Hegel, e incluso su dialéctica de la religión y del Estado, se construyeron a partir de sus fragmentarios escritos de juventud acerca de la dialéctica de la vida. El "nervio" de su sistema, así como sus inmensas consecuencias históricas, hundía sus raíces en esa visión fragmentaria de la existencia. Lo que escribió más tarde con la ayuda de su lógica pronto resultó anticuado. Numerosos fragmentos de Nietzsche parecen ser permanentemente contradictorios. Pero en todo ellos está implícito un sistema, cuya fuerza demoníaca se ha puesto de manifiesto en el siglo XX. Un fragmento es un sistema implícito; un sistema es un fragmento explícito.

Se ha atacado a menudo la forma sistemática desde tres puntos de vista. El primer ataque se apoya en una confusión entre "sistema" y "sistema deductivo". La historia de la ciencia, de la filosofía y de la teología nos muestra que raras veces se ha intentado construir un sistema deductivo salvo en el campo de las matemáticas. Spinoza lo intentó realmente en su *Ética*, a la que elaboró *more geometrico;* Leibniz pensaba en ello —aunque nunca llegó a realizarlo—, cuando sugirió una *mathesis universalis* que describiera el cosmos en términos matemáticos. Los físicos clásicos, tras alcanzar sus principios por inducción, intentaron una deducción sistemática, pero lo hicieron asimismo en términos matemáticos. Con la excepción de Raimundo Lulio, la teología nunca ha intentado construir un sistema deductivo de la verdad cristiana. Debido al carácter existencial de la verdad cristiana, tal intento habría sido una contradicción en los términos. Un sistema es una totalidad formada por aserciones coherentes, pero no deducidas unas de otras.

La segunda crítica que se formula al sistema parte de que todo sistema parece cerrar las puertas a una investigación ulterior. Tras esta sospecha yace la violenta reacción con que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la ciencia se opuso a la filosofía romántica de la naturaleza. Esta reacción ha perdido

ya su virulencia y no debería determinar nuestra actitud ante los logros científicos de la filosofía de la naturaleza (por ejemplo, en la doctrina del hombre y la psicología del inconsciente) ni ante cualquier forma sistemática en todos los dominios del conocimiento. Es un hecho histórico que los grandes sistemas han estimulado la investigación por lo menos tanto como la han obstaculizado. El sistema confiere una significación a un conjunto de afirmaciones fácticas o racionales, mostrando sus implicaciones y consecuencias. A partir de tal visión global y de las dificultades que implica, surgen nuevas cuestiones. El balance de las consecuencias positivas que ha acarreado "el sistema" en la investigación empírica es por lo menos equivalente al de sus consecuencias negativas.

La tercera razón de la hostilidad contra el sistema es en gran parte emocional. El sistema se presenta como una prisión en la que se ahoga la creatividad de la vida espiritual. La aceptación de un sistema parece prohibir toda suerte de "aventuras en las ideas". La historia muestra sin embargo lo contrario. Las grandes escuelas de la filosofía griega suscitaron gran número de discípulos creadores que permanecieron vinculados a la escuela, aceptaron el sistema sobre el que ésta se basaba y, al mismo tiempo, transformaron las ideas del fundador. Lo mismo podemos decir de las escuelas teológicas del siglo XIX. La historia del pensamiento humano ha sido y todavía sigue siendo idéntica a la historia de los grandes sistemas.

Podemos poner fin a la discusión del carácter sistemático de la teología sistemática y de su racionalidad metodológica, efectuando una cuidadosa distinción entre tres términos. El sistema se sitúa entre la *summa* y el ensayo. La *summa* trata explícitamente *todos* los problemas *reales* y muchos problemas potenciales. El ensayo trata explícitamente *un* solo problema *real.* El sistema trata un grupo de problemas *reales* que exigen una solución en una situación particular. En la Edad Media predominaba la *summa,* aunque no de un modo exclusivo. A principios de la época moderna se hizo predominante el ensayo, aunque la tendencia sistemática nunca dejó de existir. En la actualidad, el caos de nuestra vida espiritual y la imposibilidad de crear una *summa* han hecho que surgiera la necesidad de la forma sistemática.

12. El método de correlación

El principio de racionalidad metodológica implica que la teología sistemática, como todo conocimiento científico de la realidad, siga un método. Un método es un instrumento (literalmente, "un camino alrededor de"), que debe adecuarse a su objeto. No se puede decidir *a priori* si un método es o no es adecuado; eso se decide continuamente en el proceso cognoscitivo mismo. Método y sistema se determinan mutuamente. Por ende, ningún método puede pretender que es adecuado para todo objeto. El imperialismo metodológico es tan peligroso como el imperialismo político y, como este último, se derrumba en cuanto los elementos independientes de la realidad se rebelan contra él. Un método no es una "red indiferente" con la que se apresa la realidad, sino un elemento de la realidad misma. Por lo menos en un sentido, la descripción de un método es la descripción de un aspecto decisivo del objeto al cual se aplica. La relación cognoscitiva misma, independientemente de todo acto particular de conocimiento, revela algo tanto del objeto como del sujeto de esta relación. En física, la relación cognoscitiva revela el carácter matemático de los objetos en el espacio (y en el tiempo). En biología, revela la estructura (*Gestalt*) y el carácter espontáneo de los objetos en el espacio y en el tiempo. En historiografía, revela el carácter individual y valuoso de los objetos en el tiempo (y en el espacio). En teología, revela el carácter existencial y trascendente del fundamento de los objetos en el tiempo y en el espacio. Por consiguiente, no puede desarrollarse ningún método sin un conocimiento previo del objeto al que va a aplicarse. Para la teología sistemática, esto significa que su método se deduce de un conocimiento previo del sistema que va a construirse con ese mismo método.

La teología sistemática usa el método de correlación. Más o menos conscientemente, siempre lo ha utilizado; pero ahora debe hacerlo consciente y abiertamente, sobre todo si ha de prevalecer el punto de vista apologético. El método de correlación explica los contenidos de la fe cristiana a través de la mutua interdependencia de las cuestiones existenciales y de las respuestas teológicas.

El término "correlación" puede usarse de tres maneras distintas. Puede designar la correspondencia de diferentes series de datos, como en las gráficas estadísticas; puede designar la interdependencia lógica de los conceptos, como en las relaciones de polaridad; y puede designar la interdependencia real de cosas o acontecimientos en conjuntos estructurales. Cuando se usa este término en teología, los tres significados tienen aplicaciones importantes. Existe una correlación en el sentido de correspondencia entre los símbolos religiosos y lo que ellos simbolizan. Existe una correlación en el sentido lógico entre los conceptos que designan lo humano y los que designan lo divino. Existe una correlación en el sentido fáctico entre la preocupación última del hombre y aquello por lo que se preocupa últimamente. El primer significado de correlación hace referencia al problema central del conocimiento religioso (parte I, sección I). El segundo significado de correlación determina las afirmaciones acerca de Dios y del mundo; por ejemplo, la correlación de lo infinito y lo finito (parte II, sección I). El tercer significado de correlación cualifica la relación divino-humana en el seno de la experiencia religiosa.[19] La tercera utilización del pensamiento correlativo en la teología ha provocado la protesta de ciertos teólogos como Karl Barth, porque temen que cualquier clase de correlación divino-humana haga a Dios parcialmente dependiente del hombre. Pero aunque Dios, en su naturaleza abismal,[20] no depende en modo alguno del hombre, en su automanifestación al hombre depende de la manera cómo el hombre recibe su manifestación. Esto sigue siendo verdad incluso en el caso de que se reitere la doctrina de la predestinación, es decir, la doctrina según la cual este modo de recibir el hombre la automanifestación divina esté predeterminado por Dios y, por ende, sea enteramente independiente de la libertad humana. La relación divino-humana —y, en consecuencia, tanto Dios como el hombre en el seno de su mutua relación— cambia en las sucesivas etapas de la historia de la revelación y de todo desarrollo personal. Existe una mutua interdependencia entre "Dios para nosotros" y "nosotros para Dios". La ira de Dios y la gracia de Dios no son cual contrastes en el "corazón" de Dios (Lutero), en la profundidad de su ser; pero sí lo son

19. Lutero: "Tal como lo crees así lo tienes".
20. Calvino: "En su esencia".

en la relación divino-humana. La relación divino-humana es una correlación. El "encuentro divino-humano" (Emil Brunner) significa algo real por ambos lados. Es una correlación real, en el tercer significado de este término.

La relación divino-humana es también una correlación en su aspecto cognoscitivo. Simbólicamente hablando, Dios responde a las interrogaciones del hombre y, bajo el impacto de las respuestas de Dios, el hombre plantea sus interrogaciones. La teología formula las cuestiones implícitas en la existencia humana, y ofrece las respuestas implícitas en la automanifestación divina, guiándose para ello en las cuestiones implícitas en la existencia humana. Es un círculo que conduce al hombre a un punto en que pregunta y respuesta no están ya separadas. Este punto, sin embargo, no es un momento en el tiempo. Pertenece al ser esencial del hombre, a la unidad de su finitud y de la infinitud en la que fue creado (véase parte II) y de la cual está separado (véase parte III). Un síntoma tanto de la unidad esencial como de la separación existencial del hombre finito con respecto a su infinitud es su capacidad de formular preguntas acerca del infinito al que pertenece: el hecho de que deba preguntar acerca del infinito indica que está separado de él.

Las respuestas implícitas en el acontecimiento de la revelación sólo son significativas en cuanto están en correlación con las cuestiones que conciernen a la totalidad de nuestra existencia, es decir, con las cuestiones existenciales. Sólo quienes han experimentado la sacudida de la transitoriedad, la congoja en la que son conscientes de su finitud, la amenaza del no ser, pueden comprender lo que significa la noción de Dios. Sólo quienes han experimentado las ambigüedades trágicas de nuestra existencia histórica y se han planteado en su totalidad la cuestión acerca del sentido de la existencia, pueden comprender lo que significa el símbolo del reino de Dios. La revelación responde a las interrogaciones que se han formulado y que siempre se formularán porque tales interrogaciones son "nosotros mismos". El hombre es la pregunta que se hace acerca de sí mismo, antes de que se haya formulado ninguna otra pregunta. No es, pues, sorprendente que las cuestiones fundamentales se formularan muy pronto en la historia de la humanidad. Todo análisis del material mitológico nos lo muestra.[21] Tampoco es sorprendente que esas mismas cuestiones aparezcan ya en la primera infancia, como nos lo muestra todo estudio de los niños. Ser hombre significa interrogarse acerca del propio ser y vivir bajo el impacto de las respuestas dadas a esta pregunta. E inversamente, ser hombre significa recibir las respuestas dadas a la pregunta acerca del propio ser y formular nuevas interrogaciones bajo el impacto de tales respuestas.

Al utilizar el método de correlación, la teología sistemática procede de la siguiente manera: realiza un análisis de la situación humana del que surgen las cuestiones existenciales, y demuestra luego que los símbolos utilizados en el mensaje cristiano son las respuestas a tales cuestiones. El análisis de la situación humana lo realiza en términos que hoy llamamos "existenciales". Tales análisis son mucho más antiguos que el existencialismo; son tan antiguos como la reflexión del hombre sobre sí mismo, y se han expresado en distintas formas de conceptualización desde el inicio de la filosofía. Siempre que el hombre ha considerado al mundo, se ha visto a sí mismo como una parte de este mundo. Pero ha comprobado asimismo que es un extraño en el mundo de los objetos, incapaz de penetrarlo más allá de un cierto nivel de análisis científico. Y entonces ha cobrado conciencia de que él mismo es la puerta de acceso a los niveles más profundos de la realidad, de que en su propia existencia tiene la única posibilidad de penetrar hasta la existencia misma.[22] Eso no significa que el hombre, como material de investigación científica, sea más accesible que los otros objetos. ¡Muy al contrario! Eso sólo significa que la experiencia inmediata de su propio existir revela algo de la naturaleza de la existencia en general. Quienquiera que haya penetrado en la naturaleza de su propia finitud puede hallar vestigios de finitud en todo lo que existe. Y puede formular la pregunta implícita en su propia finitud como la pregunta universalmente implícita en toda

21. Cf. H. Gunkel, *The Legends of Genesis*, Chicago, Open Court Publishing Co., 1901.

22. Cf. la doctrina agustiniana de la verdad que habita en el alma y al mismo tiempo la trasciende; la identificación mística del fondo del ser con el fondo de uno mismo; la utilización de las categorías psicológicas para fines ontológicos en Paracelso, Böhme, Schelling y en la "filosofía de la vida" desde Schopenhauer a Bergson; la noción heideggeriana del *Dasein* (estar ahí) como la forma de la existencia humana y el acceso a la ontología.

finitud. Al hacer eso, no formula una doctrina del hombre; expresa una doctrina de la existencia tal como él la ha experimentado en sí mismo como hombre. Cuando Calvino, en las primeras líneas de su *Institución*, establece una correlación entre nuestro conocimiento de Dios y nuestro conocimiento del hombre, no habla de la doctrina del hombre como tal y de la doctrina de Dios como tal. Habla de la miseria del hombre, que proporciona la base existencial para su comprensión de la gloria de Dios, y de la gloria de Dios, que proporciona la base esencial para la comprensión que tiene el hombre de su miseria. El hombre en cuanto existe, en cuanto representa la existencia en general y en cuanto formula la cuestión implícita en su existencia, es una parte de la correlación cognoscitiva de la que habla Calvino, mientras que la otra parte es la majestad divina. En las primeras líneas de su sistema teológico, Calvino expresa la esencia del método de correlación.[23]

El análisis de la situación humana utiliza los materiales que pone a su disposición la autointerpretación creadora del hombre en todos los dominios de la cultura. La filosofía contribuye a ello, pero también la poesía, el drama, la novela, la psicología, la terapéutica y la sociología. El teólogo organiza estos materiales en relación a la respuesta dada por el mensaje cristiano. A la luz de este mensaje, puede efectuar un análisis de la existencia más penetrante que el de la mayoría de los filósofos. Con todo, sigue siendo un análisis filosófico. El análisis de la existencia, junto con el desarrollo de las cuestiones implícitas en ella, es una labor filosófica, incluso en el caso de que la realice un teólogo, e incluso en el caso de que el teólogo sea un reformador como Calvino. La única diferencia que existe entre el filósofo que no es teólogo y el teólogo que trabaja como filósofo al analizar la existencia humana estriba en que el primero intenta dar un análisis que formará parte de un trabajo filosófico más amplio, mientras que el segundo intenta establecer una correlación entre el material de su análisis y los conceptos teológicos que deduce de la fe cristiana. Esto no convierte en heterónomo

23. "El conocimiento de nosotros mismos no sólo es una incitación para buscar a Dios, sino que es una gran ayuda para encontrarlo. Por otra parte, es evidente que nadie llega al verdadero conocimiento de sí mismo sin haber contemplado primero el carácter divino y haber descendido después a su propia consideración" (Calvino, *Institución*, I, 48).

el trabajo filosófico del teólogo. Como teólogo, no determina lo que es filosóficamente verdadero. Como filósofo, no determina lo que es teológicamente verdadero. Pero no puede dejar de considerar la existencia humana y la existencia en general de tal modo que los símbolos cristianos le parezcan significativos y comprensibles. Su mirada está parcialmente centrada en su preocupación última —lo cual es cierto de todo filósofo. Pero su "acto de ver" es autónomo, ya que está determinado únicamente por el objeto tal como le es dado en su experiencia. Si ve algo que no esperaba ver a la luz de su respuesta teológica, agarra firmemente eso que ha visto y formula de nuevo la respuesta teológica. Está seguro de que nada de lo que ve puede cambiar la substancia de su respuesta, porque esta substancia es el *logos* del ser manifestado en Jesús como el Cristo. Si no fuera éste su presupuesto, tendría que sacrificar o bien su integridad filosófica o bien su preocupación teológica.

El mensaje cristiano nos proporciona las respuestas a las preguntas que se hallan implícitas en la existencia humana. Tales respuestas están contenidas en los acontecimientos reveladores sobre los que se fundamenta el cristianismo, y la teología sistemática los toma *de* las fuentes, *a través* del elemento mediador y *según* la norma. Su contenido no puede deducirse de las preguntas, es decir, de un análisis de la existencia humana. Las respuestas son "dichas" *a* la existencia humana desde más allá de ella. De lo contrario, no serían respuestas, ya que la pregunta es la misma existencia humana. Pero la relación es más profunda aún, ya que se trata de una correlación. Existe una mutua dependencia entre pregunta y respuesta. Con relación al contenido, las respuestas cristianas dependen de los acontecimientos reveladores en los que aparecen; con relación a la forma, dependen de la estructura de las preguntas a las que responden. Dios es la respuesta a la pregunta implícita en la finitud humana. Esta respuesta no puede deducirse del análisis de la existencia. Con todo, si la noción de Dios aparece en la teología sistemática en correlación con la amenaza del no ser que va implicada en la existencia, a Dios debemos llamarlo el poder infinito del ser que resiste la amenaza del no ser. En la teología clásica es el ser en sí. Si definimos la congoja como la conciencia de ser finito, a Dios debemos llamarlo el fundamento infinito del coraje. En la teología clásica es la providen-

cia universal. Si la noción del reino de Dios aparece en correlación con el enigma de nuestra existencia histórica, debemos llamarlo el sentido, la plenitud y la unidad de la historia. De esta manera, logramos una interpretación de los símbolos tradicionales del cristianismo, que salvaguarda el poder de estos símbolos y los abre a las preguntas elaboradas por nuestro análisis de la existencia humana.

El método de correlación sustituye a tres métodos inadecuados para relacionar los contenidos de la fe cristiana con la existencia espiritual del hombre. El primer método puede llamarse supranaturalista, puesto que considera el mensaje cristiano como una suma de verdades reveladas que han caído en la situación humana como cuerpos extraños procedentes de un extraño mundo. No es posible ninguna mediación para llegar a la situación humana. Estas mismas verdades crean una situación nueva antes de que puedan ser recibidas. El hombre debe convertirse en algo que sea más que humano para que pueda recibir la divinidad. En términos de las herejías clásicas, podríamos decir que el método supranaturalista posee rasgos docetomonofisitas, especialmente en su valoración de la Biblia como libro de "oráculos" supranaturales en el que para nada se tiene en cuenta la receptividad humana. Pero el hombre no puede recibir respuestas a preguntas que él nunca ha formulado. Es más, el hombre ha formulado y formula, en su misma existencia y en cada una de sus creaciones espirituales, ciertas preguntas a las que el cristianismo responde.

El segundo método que hemos de rechazar puede llamarse "naturalista" o "humanista". Deduce el mensaje cristiano del estado natural del hombre. Desarrolla sus respuestas a partir de la existencia humana, sin darse cuenta de que la misma existencia humana *es* la pregunta. Gran parte de la teología liberal de los dos últimos siglos ha sido "humanista" en este sentido. Identificaba el estado existencial del hombre con su estado esencial, sin reparar en la solución de continuidad que existe entre ambos estados y que se refleja en la condición humana universal de autoalienación y de autocontradicción. Teológicamente, esto significa que los contenidos de la fe cristiana se explicaban como creaciones de la autorrealización religiosa del hombre en el proceso progresivo de la historia religiosa. Preguntas y respuestas se situaban al mismo nivel de la creatividad

humana. Todo era dicho por el hombre; pero nada al hombre. Sin embargo, la revelación es "dicha" al hombre, aunque no por el hombre a sí mismo.

El tercer método que hemos de rechazar puede llamarse "dualista", por cuanto construye una estructura supranatural sobre una subestructura natural. Este método es más consciente que los otros del problema con el que trata de enfrentarse el método de correlación. Se da cuenta de que, a pesar de la distancia infinita que media entre el espíritu del hombre y el espíritu de Dios, debe existir una relación positiva entre ambos. Intenta expresar esta relación mediante la construcción de un cuerpo de verdades teológicas que el hombre puede alcanzar por sus propios esfuerzos o, en términos de una expresión autocontradictoria, a través de una "revelación natural". Las llamadas pruebas de "la existencia de Dios" —expresión asimismo autocontradictoria— constituyen la parte más importante de la teología natural. Estas pruebas son verdaderas (véase parte II, sección I) en cuanto analizan la finitud humana y la pregunta en ella implícita. Son falsas en cuanto infieren una respuesta de la forma de la pregunta. Esta mezcla de verdad y falsedad en la teología natural explica por qué hubo siempre grandes filósofos y teólogos que atacaron la teología natural, especialmente las pruebas de la existencia de Dios, y por qué hubo otros, igualmente grandes, que la defendieron. El método de correlación resuelve este enigma histórico y sistemático limitando la teología natural al análisis de la existencia y la teología supranatural a las respuestas dadas a las preguntas implícitas en la existencia.

13. El sistema teológico

La estructura del sistema teológico viene determinada por el método de correlación. Este método requiere que cada parte del sistema incluya una primera sección en la que se desarrolla la pregunta mediante un análisis de la existencia humana y de la existencia en general, y una segunda sección en la que se da la respuesta teológica sobre la base de las fuentes, del elemento mediador y de la norma de la teología sistemática. Es preciso mantener siempre esta división, que constituye la espina dorsal de la estructura del presente sistema.

Se podría pensar en una sección que terciara entre las dos secciones principales interpretando los materiales históricos, sociológicos y psicológicos a la luz tanto de las preguntas existenciales como de las respuestas teológicas.[24] Pero como estos materiales proporcionados por las fuentes de la teología sistemática no se utilizan tal como aparecen en su contexto histórico, sociológico o psicológico, sino según la significación que entrañan para la solución sistemática, pertenecen a la respuesta teológica y no constituyen una sección independiente.

En cada una de las cinco partes del sistema que determina la estructura de la existencia en correlación con la estructura del mensaje cristiano, la correlación entre ambas secciones toma la siguiente forma. En la medida en que la existencia humana tiene el carácter de autocontradicción o de alienación, se hace precisa una doble consideración: una que trata del hombre tal como es esencialmente (y tal como debería ser) y la otra que trata de lo que el hombre es (y lo que debería ser) en su existencia autoalienada. Tales consideraciones corresponden a la distinción cristiana entre el reino de la creación y el reino de la salvación. Por consiguiente, una parte del sistema debe proporcionarnos un análisis de la naturaleza esencial del hombre (junto con la naturaleza esencial de todo lo que tiene ser) y de la cuestión implícita en la finitud del hombre y en la finitud en general; y debe darnos la respuesta que es Dios. Esta parte se titula, pues: "El ser y Dios". Una segunda parte del sistema debe proporcionarnos un análisis de la autoalienación existencial del hombre (junto con los aspectos autodestructivos de la existencia en general) y de la cuestión implícita en esta situación; y debe darnos la respuesta que es el Cristo. Esta parte se titula, pues: "La existencia y Cristo". Una tercera parte se basa en el hecho de que las características tanto esenciales como existenciales son abstracciones y que, en realidad, se nos presentan formando la unidad compleja y dinámica a la que llamamos "vida". El poder del ser esencial está ambiguamente presente en todas las distorsiones existenciales. La vida, o sea, el ser en su realidad concreta, manifiesta este carácter en todos sus procesos. Esta parte del sistema debe proporcionarnos, pues, un

24. Los primeros esbozos de mi sistema, especialmente las "proposiciones" que preparaba para mis clases, siempre llevaban inserta esta sección.

análisis del hombre como ser vivo (junto con la vida en general) y de la cuestión implícita en las ambigüedades de la vida; y debe darnos la respuesta que es el Espíritu. Esta parte se titula, pues: "La vida y el Espíritu". Estas tres partes representan el cuerpo principal de la teología sistemática. Contienen las respuestas cristianas a las cuestiones de la existencia. Pero por razones prácticas, es necesario "arrancar" algún material de cada parte y combinarlo para formar una parte epistemológica. Esta parte del sistema debe proporcionarnos un análisis de la razón humana, en especial de su razón cognoscitiva (junto con la estructura racional de la realidad como un todo) y de las cuestiones implícitas en la finitud, en la autoalienación y en las ambigüedades de la razón; y debe darnos la respuesta que es la revelación. Esta parte se titula, pues: "La razón y la revelación".

Finalmente, la vida posee una dimensión que se llama "historia". Y es útil separar, de la parte que habla de la vida en general, el material que trata del aspecto histórico de la vida. Esto corresponde al hecho de que el símbolo "reino de Dios" es independiente de la estructura trinitaria que determina las partes centrales. Esta parte del sistema debe proporcionarnos un análisis de la existencia histórica del hombre (junto con la naturaleza de lo histórico en general) y de las cuestiones implícitas en las ambigüedades de la historia; y debe darnos la respuesta que es el reino de Dios. Esta parte se titula, pues: "La historia y el reino de Dios".

Sería más lógico empezar por la parte titulada: "El ser y Dios", porque bosqueja la estructura fundamental del ser y da respuesta a las cuestiones implícitas en esta estructura —respuesta que determina todas las demás respuestas—, ya que la teología es ante todo una doctrina sobre Dios. Pero por varias razones es necesario comenzar por la parte epistemológica: "La razón y la revelación". En primer lugar, a todo teólogo se le pregunta: "¿En qué basas tus afirmaciones; qué criterio, qué pruebas tienes de ellas?" Esto hace necesaria desde el primer momento una respuesta epistemológica. En segundo lugar, es preciso clarificar el concepto de razón (y de Razón) antes de afirmar que la razón se trasciende a sí misma. En tercer lugar, se debe abordar ya desde el principio la doctrina de la revelación, porque en todas las partes del sistema se da por supuesto

que la revelación constituye la fuente última de los contenidos de la fe cristiana. Por estos motivos, "La razón y la revelación" debe iniciar el sistema, de la misma manera que por motivos obvios debe cerrarlo "La historia y el reino de Dios". Es inevitable que en cada parte se anticipen o repitan elementos de las otras partes. En cierta manera, cada parte contiene el todo aunque desde una perspectiva distinta, ya que el presente sistema en modo alguno es deductivo. El mismo hecho de que en cada parte se desarrolle de nuevo la cuestión hace imposible toda continuidad deductiva. La revelación no nos es dada como un sistema. Pero tampoco es incoherente. El teólogo sistemático puede, pues, interpretar bajo una forma sistemática lo que trasciende todos los posibles sistemas, la automanifestación del misterio divino.

Primera parte

LA RAZÓN Y LA REVELACIÓN

Sección I

LA RAZÓN Y LA BÚSQUEDA DE LA REVELACIÓN

A. LA ESTRUCTURA DE LA RAZÓN

1. Los dos conceptos de la razón

La epistemología, el "conocimiento" del conocimiento, es una parte de la ontología, la ciencia del ser, ya que el conocimiento es un acontecimiento en el seno de la totalidad del acontecer. Toda aserción epistemológica es implícitamente ontológica. Sería, pues, preferible que iniciásemos el análisis de la existencia por la cuestión del ser en lugar de hacerlo por el problema del conocimiento. Con ello, nos situaríamos además en la línea de la tradición clásica más notoria. Pero existen situaciones en las que se debe seguir el orden contrario, sobre todo cuando una tradición ontológica se ha hecho tan dudosa que ha dado pie para sospechar que los instrumentos utilizados en la creación de aquella tradición son responsables de su fracaso. Ésta fue la situación del antiguo probabilismo y del escepticismo en la lucha entablada entre las diversas escuelas filosóficas. Ésta fue la situación de Descartes frente a las tradiciones medievales en desintegración. Ésta fue la situación de Hume y Kant con respecto a la metafísica tradicional. Y ésta es la eterna situación de la teología, que siempre debe justificar sus vías de acceso al conocimiento porque parecen radicalmente divergentes de todas las vías ordinarias que nos conducen al mismo. Aunque, en estos ejemplos, la epistemología precede a la ontología, es un error suponer que la epistemología sea capaz de proporcionarnos el fundamento sobre el cual construir un sistema filosófico o teológico. Aun en el caso de que preceda a las

otras partes del sistema, depende de ellas de tal modo que sólo puede ser elaborada si explícita e implícitamente las da por supuestas. Los filósofos neo-kantianos recientes reconocieron la dependencia en que se halla la epistemología con respecto a la ontología y contribuyeron a reducir la inflación epistemológica que se produjo en la segunda mitad del siglo XIX. La teología clásica siempre ha sido consciente de que una doctrina de la revelación presupone las doctrinas acerca de Dios, del hombre, de Cristo, etc. Siempre ha sabido que el "preámbulo" epistemológico depende de la totalidad del sistema teológico. Las recientes tentativas por convertir las consideraciones epistemológicas y metodológicas en una base independiente de la labor teológica han resultado inútiles.[1] Es, pues, necesario que el teólogo sistemático, cuando empieza por la parte epistemológica (la doctrina de la razón y de la revelación), indique claramente todo lo que da por supuesto tanto acerca de la razón como acerca de la revelación.

Una de las mayores debilidades de numerosos escritos teológicos y de muchas pláticas religiosas estriba en la indeterminación y vaguedad con que en ellos se emplea la palabra "razón", que así resulta a veces realzada, pero que habitualmente tiende de este modo a adocenarse. Aunque tal imprecisión sea excusable en el lenguaje popular (a pesar de los riesgos religiosos que entraña), es inexcusable que el teólogo utilice ciertos términos sin antes haberlos definido o circunscrito con toda exactitud. Es preciso, pues, que definamos desde el primer momento el sentido en que vamos a utilizar el término "razón".

Podemos distinguir entre un concepto ontológico y un concepto técnico de la razón. El primero es el que predomina en la tradición clásica, desde Parménides a Hegel; el segundo, aunque siempre estuvo presente en el pensamiento prefilosófico y filosófico, sólo se ha hecho predominante tras la caída del idealismo clásico alemán y con el despertar del empirismo inglés.[2] Según la tradición filosófica clásica, la razón es la estructura de la mente [3] que capacita a ésta para aprehender y transformar la

1. Véase la introducción.
2. Véase Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1947.
3. Aquí y en lo que sigue, hemos traducido el término inglés *mind* por "mente", en el sentido de intelecto o entendimiento. — *N. del T.*

realidad, y se manifiesta activamente en las funciones cognoscitivas, estéticas, prácticas y técnicas de la mente humana. Ni siquiera la vida emocional es irracional en sí misma. El *eros* conduce el espíritu hacia la verdad (Platón). El amor a la forma perfecta mueve todas las cosas (Aristóteles). En la "apatía" del alma, el *logos* manifiesta su presencia (estoicos). La nostalgia de su origen eleva el alma y el espíritu hacia la fuente inefable de todo sentido (Plotino). El *appetitus* de todo lo finito conduce el alma hacia el bien en sí (Tomás de Aquino). El "amor intelectual" une el intelecto y la emoción en el estado más racional de la mente (Spinoza). La filosofía es "servicio de Dios", es una reflexión que al mismo tiempo es vida y gozo en la "verdad absoluta" (Hegel), etc. La razón clásica es Logos, tanto si se entiende a éste de un modo preferentemente intuitivo como si la comprensión del mismo es preferentemente crítica. La naturaleza cognoscitiva de la razón es un elemento añadido a los otros, puesto que la razón es cognoscitiva y estética, teórica y práctica, fría y apasionada, subjetiva y objetiva. Y la negación de la razón en el sentido clásico es antihumana porque es antidivina.

Pero este concepto ontológico de la razón va siempre acompañado y a veces es incluso sustituido por su concepto técnico. La razón entonces se ve reducida a la capacidad de "razonar": sólo perdura el aspecto cognoscitivo del concepto clásico de razón y, de ese aspecto cognoscitivo, sólo perduran aquellos actos cognoscitivos que se ocupan de descubrir los medios adecuados a la consecución de unos fines. Mientras la razón en el sentido de Logos determina los fines y sólo en segundo lugar los medios, la razón en el sentido técnico determina los medios y se limita a aceptar los fines que le vienen dados desde "fuera de ella misma". No entraña ningún peligro esta situación, siempre que la razón técnica acompañe a la razón ontológica y se utilice el "razonamiento" para cumplir las exigencias de la razón ontológica. Esta situación es la que prevaleció en la mayor parte de los períodos prefilosóficos y filosóficos de la historia humana, aunque en ellos estaba siempre latente la amenaza de que el "razonamiento" pudiera escindirse de la razón ontológica. Pero, a partir de mediados del siglo XIX, esta amenaza se ha convertido en una realidad patente. La consecuencia ha sido que los fines nos son ahora suministrados por fuerzas no racionales, ya sean

éstas ciertas tradiciones positivas, ya sean unas decisiones arbitrarias al servicio de la voluntad de poder. La razón crítica ha dejado de ejercer su función fiscalizadora sobre las normas y los fines. Al mismo tiempo, los aspectos no cognoscitivos de la razón han sido relegados a la irrelevancia de la pura subjetividad. En ciertas formas del positivismo lógico, el filósofo se niega incluso a "comprender" todo aquello que trascienda la razón técnica, incapacitando así a su filosofía para ocuparse de las cuestiones de significación existencial. La razón técnica, por muy sutil que pueda ser en sus dimensiones lógicas y metodológicas, deshumaniza al hombre si está escindida de la razón ontológica. Y ella misma se empobrece y se corrompe si no se nutre continuamente de la razón ontológica. Incluso en la estructura medios-fines del "razonamiento", se dan por supuestas, acerca de la naturaleza de las cosas, ciertas aserciones cuyo fundamento no se sitúa en la razón técnica. Sin la razón ontológica, no es posible aprehender ni las estructuras, ni los procesos *Gestalt*, ni los valores, ni siquiera la significación de las cosas. La razón técnica puede reducirlos todos ellos a algo muy inferior a su verdadera realidad. Pero, al hacerlo, se priva a sí misma de las intuiciones que son decisivas para la relación medios-fines. Sin duda conocemos numerosos *aspectos* de la naturaleza humana por el análisis de sus procesos fisiológicos y psicológicos, y la ulterior utilización de los elementos proporcionados por tal análisis en la consecución de unos objetivos fisicotécnicos o psicotécnicos. Pero si de este modo se pretende conocer al hombre, la verdad es que se pasa por alto no sólo la naturaleza humana sino incluso ciertas verdades decisivas acerca del hombre situado en esa relación medios-fines. Y esto es igualmente válido en todos los dominios de la realidad. La razón técnica siempre tiene una importante función a desempeñar, incluso en la teología sistemática. Pero sólo resulta adecuada y significativa cuando es la expresión y la compañera de la razón ontológica. La teología no necesita adoptar ninguna decisión a favor o en contra de uno de estos dos conceptos de la razón. Utiliza los métodos de la razón técnica, de la relación medios-fines, cuando establece un órgano de pensamiento coherente y lógico. Acepta asimismo las sutilezas de los métodos cognoscitivos aplicados por la razón técnica. Pero rechaza toda confusión entre la razón técnica y la razón ontológica. Por ejemplo, la teología no puede aceptar la ayuda de la

razón técnica para "razonar" la existencia de Dios. Un Dios así pertenecería a la relación medios-fines. Sería menos que Dios. Por otra parte, a la teología no le perturban los ataques que la razón técnica dirige contra el mensaje cristiano, ya que tales ataques no alcanzan el nivel en que vive la religión. Pueden destruir las supersticiones, pero ni siquiera rozan la fe. La teología está (o debería estar) agradecida a la función técnica que ejerce la razón técnica, porque de esta manera demuestra que en el contexto de la relación medios-fines "nada" existe que sea como un Dios. Los objetos religiosos, tal como el discurso de la razón técnica los sitúa en su universo, son objetos de superstición y se hallan sujetos a una crítica destructora. Dondequiera que domine la razón técnica, la religión es mera superstición, tanto si neciamente la soporta la razón como si justamente la rechaza.

Aunque la teología utilice invariablemente la razón técnica en su labor sistemática, no puede eludir la cuestión de la relación que media entre ella y la razón ontológica. Pero el problema tradicional de la relación existente entre la razón y la revelación no debería discutirse al nivel de la razón técnica, donde no constituye ningún auténtico problema, sino al nivel de la razón ontológica, de la razón en sentido de *logos*. La razón técnica es un instrumento y, como todo verdadero instrumento, puede ser más o menos perfecta y puede utilizarse con mayor o menor habilidad. Pero su uso no implica ningún problema existencial. En cambio, la situación es enteramente distinta cuando se trata de la razón ontológica. La filosofía idealista cometió el error de identificar la revelación con la razón ontológica, rechazando al mismo tiempo las pretensiones de la razón técnica. Tal es la esencia misma de la filosofía idealista de la religión. En oposición al idealismo, la teología debe mostrar que la esencia de la razón ontológica, del *logos* universal del ser, es idéntica al contenido de la revelación, pero que, a pesar de ello, la razón actualizada en el mundo se halla bajo la dependencia de las estructuras destructoras de la existencia y de las estructuras salvíficas de la vida (partes III y IV), está sometida a la finitud y a la separación, y puede participar en el "Nuevo Ser". Su actualización no es una cuestión de técnica, sino de "caída" y de "salvación". De ahí que el teólogo deba considerar la razón desde varias perspectivas distintas. En teología, no sólo se ha de distin-

guir entre la razón ontológica y la razón técnica, sino que debe hacerse asimismo una neta distinción entre la razón ontológica en su perfección esencial y esa misma razón en sus diferentes fases de actualización en la existencia, en la vida y en la historia. El juicio religioso de que la razón es "ciega", por ejemplo, no se refiere ni a la razón técnica, que puede ver con toda perfección la mayor parte de las cosas en su dominio propio, ni a la razón ontológica en su perfección esencial, es decir, en la unidad con el ser en sí.[4] El juicio de que la razón es ciega se refiere a la razón que se halla bajo las condiciones de la existencia; y el juicio de que la razón es débil —liberada en parte de su ceguera y sometida aún en parte a ella— se refiere a la razón situada en el seno de la vida y de la historia. Si no hacemos estas distinciones, toda afirmación acerca de la razón resulta incorrecta o peligrosamente ambigua.

2. La razón subjetiva y la razón objetiva

Se puede definir la razón ontológica como la estructura de la mente que capacita a ésta para aprehender y modelar la realidad. Desde los tiempos de Parménides ha sido una convicción común de todos los filósofos que el *logos*, la palabra que aprehende y modela la realidad, sólo puede hacer tal cosa porque la realidad misma tiene el carácter de *logos*. Se han dado muchas y muy distintas explicaciones de la relación que existe entre la estructura de *logos* del yo-que-aprehende-y-modela y la estructura de *logos* del mundo-aprehendido-y-modelado. Pero la necesidad de tal explicación ha sido admitida casi unánimemente. Las descripciones clásicas del modo como se relacionan la razón subjetiva y la razón objetiva —la estructura racional de la mente y la estructura racional de la realidad— se agrupan en cuatro grandes tipos. El primero considera la razón subjetiva como un efecto del conjunto de la realidad sobre una parte de ella, es decir, sobre la mente. Presupone que la realidad detenta el poder de generar una mente razonable por cuya mediación puede aprehenderse y modelarse a sí misma. El realismo, ya sea ingenuo, crítico o dogmático (materialismo), adopta esta posición, aunque a menudo sin reconocer su presupuesto básico. El segundo tipo considera la razón objetiva como una creación de la razón subjetiva que actúa sobre una materia no estructurada en la que se actualiza a sí misma. El idealismo, tanto en las formas restringidas de la filosofía antigua como en las formas no restringidas de la filosofía moderna, sostiene esta aserción, aunque a menudo sin ofrecer ninguna explicación acerca de la receptividad de la materia con respecto al poder estructural de la razón. El tercer tipo afirma la independencia ontológica y la interdependencia funcional de la razón subjetiva y de la razón objetiva, que apunta a la realización mutua de la una en la otra. El dualismo o el pluralismo, tanto metafísico como epistemológico, adopta esta posición, aunque a menudo sin plantearse la cuestión de una unidad subyacente a ambas razones, subjetiva y objetiva. El cuarto tipo afirma una identidad subyacente que se expresa en la estructura racional de la realidad. El monismo, tanto si describe la identidad en términos de ser como si lo hace en términos de experiencia (pragmatismo), adopta esta posición, aunque a menudo sin explicar la diferencia que media entre la razón subjetiva y la razón objetiva.

4. Cf. el mito platónico del alma que, en su estado original, contempla las "ideas" o esencias eternas.

El teólogo no está obligado a tomar una decisión acerca del grado de verdad que implican estos cuatro tipos. Sin embargo, debe tomar en consideración sus presuposiciones comunes cuando utiliza el concepto de razón. Implícitamente, los teólogos siempre lo han hecho así. Han hablado de la creación por el Logos o de la presencia espiritual de Dios en todo lo real. Han dicho que el hombre era la imagen de Dios debido a su estructura racional, y le han encomendado la tarea de aprehender y modelar el mundo.

La razón subjetiva es la estructura de la mente que capacita a ésta para aprehender y modelar la realidad apoyándose en la estructura correspondiente de la realidad (independientemente de la explicación que se dé de esta correspondencia). En esta definición, la mención de "aprehender" y de "modelar" se basa en el hecho de que la razón subjetiva está siempre actualizada en un yo individual, cuya referencia a su "en-torno" y a su mundo se establece en términos de "recibir" y de "reaccionar". La mente recibe y reacciona. Al recibir razonablemente, la mente aprehende su mundo, y, reaccionando razonablemente, modela este mundo. En este contexto, "aprehender" entraña la connotación de penetrar en la profundidad, en la naturaleza esencial de

una cosa o de un acontecimiento, de comprenderlo y expresarlo. En este contexto, "modelar" entraña la connotación de transformar un material dado en una *Gestalt*, en una estructura viva que tiene el poder de ser.

El "aprehender" y el "modelar" de la razón no se excluyen entre sí. Todo acto de recepción razonable implica un acto de modelación, y todo acto de reacción razonable implica un acto de aprehensión. Transformamos la realidad según sea nuestra manera de verla, y vemos la realidad según sea nuestra manera de transformarla. Aprehender y modelar el mundo son dos actos interdependientes. En el ámbito cognoscitivo, esto lo ha dicho claramente el cuarto evangelio cuando habla de conocer la verdad obrando la verdad.[5] Sólo en la realización activa de la verdad se manifiesta la verdad. De un modo similar, a toda teoría que no esté basada en la voluntad de transformar la realidad, Karl Marx la llamó "ideología", es decir, un intento de preservar los males existentes gracias a una construcción teórica que los justifique. La tremenda sacudida que el pensamiento instrumentalista ha causado a nuestros contemporáneos se debe en parte a su insistencia sobre la unidad de la acción y el conocimiento.

Mientras el aspecto cognoscitivo de la "racionalidad receptora" requiere una discusión particular, lo que ya llevamos dicho hace posible un examen de todo el ámbito de la razón ontológica. En ambos tipos de actos racionales, en el acto de aprehender y en el acto de modelar, podemos discernir una polaridad fundamental, que se debe a la presencia de un elemento emocional en todo acto racional. En el lado receptivo de la razón, encontramos una polaridad entre los elementos cognoscitivos y los elementos estéticos. En el lado reactivo de la razón, encontramos una polaridad entre los elementos de organización y los elementos orgánicos. Pero esta descripción del "ámbito de la razón" es únicamente preliminar. Cada una de las cuatro funciones mencionadas incluye diversos grados de transición en el camino que conduce a su polo opuesto. La música está más alejada de la función cognoscitiva que la novela, y la ciencia técnica está más alejada del dominio estético que la biografía o la ontología. La comunión personal está más alejada de la organización que la comunidad nacional, y el derecho mercantil está

5. Juan 3, 21.

más alejado del mundo orgánico que el gobierno. No se debería intentar la construcción de un sistema estático de las funciones racionales de la mente humana. No existe ningún límite preciso entre ellas, y se han dado por el contrario muchos cambios históricos en su crecimiento y en sus relaciones. Pero todas ellas son funciones de la razón ontológica, y el hecho de que en algunas el elemento emocional sea más decisivo que en otras no las hace ser menos racionales. La música no es menos racional que las matemáticas. El elemento emocional de la música abre sin embargo una dimensión de la realidad que está cerrada a las matemáticas. La comunión no es menos racional que el derecho. El elemento emocional de la comunión abre sin embargo una dimensión de la realidad que está cerrada al derecho. Existe, desde luego, una cualidad matemática implícita en la música y una cualidad jurídica potencial en todas las relaciones comunitarias. Pero no es ésta su esencia. Todas poseen su propia estructura racional. Tal es el sentido de aquella frase de Pascal acerca de "las razones del corazón que la razón no conoce".[6] Aquí se emplea el término "razón" en un doble sentido. Las "razones del corazón" son las estructuras de la experiencia estética y comunitaria (belleza y amor); la razón "que no conoce" es la razón técnica.

La razón subjetiva es la estructura racional de la mente, mientras la razón objetiva es la estructura racional de la realidad que la mente puede aprehender y según la cual puede modelar la realidad. La razón del filósofo aprehende la razón de la naturaleza. La razón del artista aprehende la significación de las cosas. La razón del legislador modela la sociedad según las estructuras del equilibrio social. La razón de quienes rigen una comunidad modela la vida comunitaria según la estructura de la interdependencia orgánica. La razón subjetiva es racional si, en el doble proceso de recepción y reacción, expresa la estructura racional de la realidad. Esta relación, tanto si se describe en términos ontológicos como epistemológicos, no es estática. Como el ser mismo, la razón une un elemento dinámico a un elemento estático en una amalgama indisoluble. Esto no ocurre tan sólo con la razón subjetiva sino también con la razón objetiva. Tanto la estructura racional de la realidad como la

6. Blaise Pascal, *Pensées*, fragmento 277.

estructura racional de la mente entrañan una duración en el cambio y un cambio en la duración. En consecuencia, el problema de la razón concreta no estriba únicamente en evitar los errores y fallos en la aprehensión y modelación de la realidad, sino también en lograr que actúe la dinámica de la razón efectiva en todo acto de razón subjetiva y en todo momento de razón objetiva. El peligro que implica esta situación es que la dinámica de la creatividad racional pueda confundirse con las distorsiones de la razón en la existencia. El elemento dinámico de la razón fuerza a la mente a que asuma este riesgo. En todo acto racional se dan tres elementos: el elemento estático de la razón, el elemento dinámico de la razón y la distorsión existencial de ambos. Es, pues, posible que la mente defienda algo como un elemento estático de la razón y no sea más que una distorsión suya, o que ataque algo como una distorsión y no sea más que un elemento dinámico de la razón. El arte académico, por ejemplo, defiende el elemento estático de la razón estética, pero en gran parte del arte académico existe una distorsión de algo que fue creativo y nuevo, pero que al surgir por vez primera fue atacado como una distorsión de los antiguos ideales académicos. El conservadurismo social es una distorsión de algo que antaño fue una creación dinámica y que en el momento de su aparición fue atacado como una distorsión de los antiguos ideales conservadores. Estos riesgos son inevitables en todos los procesos de la razón concreta, tanto en el espíritu como en la realidad.

Debemos preguntarnos ahora lo que significa ese elemento dinámico en la razón objetiva. Es difícil saber si podemos hablar de un elemento mutable en el seno de la estructura de la realidad. Nadie duda de que la realidad cambia, pero muchos creen que el cambio sólo es posible porque la estructura de la realidad es inmutable. Si fuera así, la estructura racional de la misma mente sería inmutable, y el proceso racional tendría tan sólo dos elementos —el elemento estático y el fracaso en su aprehensión y modelamiento. Tendríamos que abandonar asimismo el elemento dinámico de la razón en conjunto, si sólo la razón subjetiva fuese dinámica. La realidad misma crea posibilidades estructurales en su propio seno. La vida es creadora —lo mismo que la mente. Únicamente pueden vivir las cosas que encarnan una estructura racional. Los seres vivientes son los intentos logrados de la naturaleza para actualizarse según las exigencias de la razón objetiva. Si la naturaleza no sigue estas exigencias, todos sus intentos se malogran. Y esto es igualmente cierto de las formas jurídicas y de las relaciones sociales. Las nuevas creaciones del proceso histórico son intentos que sólo pueden tener éxito si se atienen a las exigencias de la razón objetiva. Ni la naturaleza ni la historia pueden crear nada que contradiga la razón. Lo nuevo y lo viejo en la historia y en la naturaleza están amarrados entre sí formando una formidable unidad racional que es estática y dinámica al mismo tiempo. Lo nuevo no rompe esta unidad; no puede romperla, porque la razón objetiva es la posibilidad estructural, el *logos* del ser.

3. La profundidad de la razón

La profundidad de la razón es la expresión de algo que no es la razón, sino que la precede y se manifiesta a través de ella. La razón, tanto en su estructura objetiva como en su estructura subjetiva, apunta hacia algo que aparece en estas estructuras, pero que las trasciende en poder y significación. No se trata de otro ámbito de la razón que podría ser progresivamente descubierto y expresado, sino de lo que se expresa a través de toda expresión racional. Podríamos llamarlo la "substancia" que aparece en la estructura racional, o el "ser en sí" que se manifiesta en el *logos* del ser, o el "fondo" creador de toda creación racional, o el "abismo" al que no puede agotar ninguna creación ni ninguna totalidad de creaciones, o la "infinita potencialidad del ser y del significado" que se derrama en las estructuras racionales de la mente y de la realidad, actualizándolas y transformándolas. Todos estos términos que apuntan a lo que "precede" a la razón, tienen un carácter metafórico. "Preceder" es asimismo un término metafórico. Y ha de ser necesariamente así, porque si tales términos se usaran en su sentido propio, pertenecerían a la razón y no la precederían.

Aunque sólo sea posible una descripción metafórica de la profundidad de la razón, estas metáforas pueden aplicarse a los distintos ámbitos en los que la razón se actualiza. En el dominio cognoscitivo, la profundidad de la razón es la cualidad por la que apunta a la verdad en sí, es decir, al poder infinito del ser y de lo que es últimamente real, a través de las verdades

relativas de todos los campos del conocimiento. En el dominio estético, la profundidad de la razón es la cualidad por la que apunta a la "belleza en sí", es decir, a una significación infinita y a un sentido último, a través de las creaciones en todos los campos de la intuición estética. En el dominio jurídico, la profundidad de la razón es la cualidad por la que apunta a la "justicia en sí", es decir, a una seriedad infinita y a una dignidad última, a través de toda estructura de la justicia actualizada. En el dominio comunitario, la profundidad de la razón es la cualidad por la que apunta al "amor en sí", es decir, a una riqueza infinita y a una unidad última, a través de toda forma de amor actualizado. Esta dimensión de la razón, la dimensión de profundidad, es una cualidad esencial de todas las funciones racionales. Es su propia profundidad, la que las hace inagotables y les confiere su grandeza.

La profundidad de la razón es aquella característica suya que explica dos funciones de la mente humana, el mito y el culto, cuyo carácter racional no es posible afirmar ni negar, porque presentan una estructura independiente que no puede reducirse a las otras funciones de la razón ni deducirse de los elementos psicológicos o sociológicos prerracionales. El mito no es una ciencia primitiva, ni el culto una moralidad primitiva. Su contenido, así como la actitud que los hombres adoptan frente a ellos, revela unos elementos que trascienden tanto la ciencia como la moralidad —unos elementos de infinitud que expresan una preocupación última. Estos elementos se hallan esencialmente implícitos en todo acto y en todo proceso racional, de tal forma que, en principio, no requieren una expresión separada o especial. En todo acto de aprehensión de la verdad, se aprehende implícitamente la verdad en sí, y en todo acto de amor transformador, se transforma implícitamente el amor en sí, etc. La profundidad de la razón es esencialmente manifiesta en la razón. Pero está oculta en la razón situada bajo las condiciones de la existencia. A causa de estas condiciones, la razón en la existencia se expresa en el mito y en el culto lo mismo que en sus funciones propias. No tendrían que existir ni mito ni culto. Contradicen la razón esencial; por su misma existencia revelan el estado "caído" de una razón que ha perdido la unión inmediata con su propia profundidad. La razón se ha hecho "superficial", cercenándose a sí misma de su propio fondo y abismo.

El cristianismo y la *Aufklärung* coinciden en la idea de que no debería existir ni mito ni culto, pero parten de unos presupuestos distintos. El cristianismo imagina un estado sin mito ni culto, situado potencialmente en el "principio" y realmente en el "fin", presente de un modo fragmentario y por anticipación en el flujo del tiempo. La *Aufklärung* ve el fin del mito y del culto en un nuevo futuro, cuando el conocimiento racional haya vencido el mito y la moral racional haya conquistado el culto. La *Aufklärung* y el racionalismo confunden la naturaleza esencial de la razón con su angosta situación en la existencia. Esencialmente, la razón es transparente en profundidad en cada uno de sus actos y procesos. En la existencia, esta transparencia se ha hecho opaca y ha sido sustituida por el mito y el culto. Desde el punto de vista de la razón existencial, mito y culto son, pues, profundamente ambiguos. Las innumerables teorías que los definen, los explican y con sus explicaciones los eliminan, constituyen una prueba de esta situación. Si prescindimos de las teorías meramente negativas, la mayor parte de las cuales se fundamentan en explicaciones psicológicas y sociológicas y son consecuencia de la comprensión racionalista de la razón, nos vemos conducidos a la siguiente alternativa: o bien el mito y el culto son dominios particulares de la razón junto a sus otros dominios, o bien representan la profundidad de la razón en una forma simbólica. Si los consideramos como unas funciones racionales particulares que se añaden a las otras funciones, entonces entran en un conflicto inacabable e insoluble con esas otras funciones: son tragadas por ellas, relegadas a la categoría de los sentimientos irracionales o toleradas como cuerpos extraños, heterónomos y destructores en el interior de la estructura de la razón. Si, por el contrario, consideramos el mito y el culto como expresiones de la profundidad de la razón en forma simbólica, se sitúan en una dimensión en la que ya no es posible ninguna interferencia con las funciones propias de la razón. Dondequiera que se acepte el concepto ontológico de la razón y se comprenda su profundidad, los conflictos entre el mito y la ciencia, entre el culto y la moral dejan de ser inevitables. La revelación no destruye la razón: es la razón la que suscita la cuestión de la revelación.[7]

7. Para una más extensa discusión de las formas simbólicas, véanse las pp. 306-318.

B. LA RAZÓN EN LA EXISTENCIA

4. La finitud y las ambigüedades de la razón concreta

La razón, como estructura de la mente y de la realidad, se hace concreta en los procesos del ser, de la existencia y de la vida. El ser es finito, la existencia es autocontradictoria y la vida es ambigua (véanse las partes II-IV). La razón concreta participa de estas características de la realidad. La razón concreta actúa a través de las categorías finitas, de los conflictos autodestructores, de las ambigüedades y de la búsqueda de lo que no es ambiguo más allá del conflicto y de la servidumbre de las categorías.

La naturaleza de la razón finita ha sido descrita en forma clásica por Nicolás de Cusa y Kant. El primero habla de la *docta ignorantia*, que reconoce la finitud de la razón cognoscitiva del hombre y su incapacidad para aprehender su propio fondo infinito. Pero, al reconocer esta situación, el hombre es consciente al mismo tiempo de lo infinito que está presente en toda cosa finita, aunque trascendiéndola infinitamente. A esta presencia del fondo inagotable de todos los seres, Nicolás de Cusa la llama la "coincidencia de los contrarios". A pesar de su finitud, la razón es consciente de su infinita profundidad. No la puede expresar en términos de conocimiento racional (ignorancia), pero el conocimiento de esta imposibilidad es un conocimiento real (docto). La finitud de la razón no radica en su falta de perfección cuando aprehende y modela la realidad. Tal imperfección es accidental a la razón. La finitud, en cambio, le es esencial, como lo es a todo cuanto participa del ser en el espacio y el tiempo. La estructura de esta finitud está descrita del modo más profundo y completo en las *Críticas* de Kant.[8] Las categorías de la experiencia son categorías de la finitud. No capacitan a la razón humana para aprehender la realidad-en-sí; pero capacitan al hombre para aprehender su mundo, la totalidad de los fenómenos que se le presentan y que constituyen su experiencia real. La principal categoría de la finitud es el tiempo. Ser finito significa ser temporal. La razón no puede romper los límites de la temporalidad y alcanzar lo eterno, como tampoco puede romper los límites de la causalidad, del espacio, de la substancia, para alcanzar la causa primera, el espacio absoluto, la substancia universal. Hasta aquí, la situación es exactamente la misma que describe Nicolás de Cusa: al analizar la estructura categorial de la razón, el hombre descubre la finitud en la que está encarcelado. Descubre asimismo que su razón no acepta esta servidumbre y trata de aprehender lo infinito con las categorías de la finitud, lo que es realmente real con las categorías de la experiencia —y descubre que necesariamente ha de fracasar en este empeño. El único punto en que la cárcel de la finitud está abierta es el dominio de la experiencia moral, porque, en él, algo que es incondicional irrumpe en el conjunto de las condiciones temporales y causales. Pero este punto que alcanza Kant, no es más que un punto, una exigencia incondicional, una simple conciencia de la profundidad de la razón.

La "ignorancia crítica" de Kant describe la finitud de la razón con tanta claridad como la "docta ignorancia" de Nicolás de Cusa. La diferencia, sin embargo, estriba en que el misticismo católico de Nicolás de Cusa apunta a una unión intuitiva con el fondo y el abismo de la razón, mientras la crítica protestante de Kant restringe la razón a la aceptación del imperativo incondicional como única aproximación a la realidad en sí. La metafísica postkantiana se olvidó de la servidumbre a las categorías de la finitud a que se halla sujeta la razón. Pero esta elevación de la razón a la dignidad divina condujo al destronamiento y al desprecio de la razón, e hizo posible la victoria de una de sus funciones sobre todas las demás. Después de Hegel, la caída de la razón deificada contribuyó decisivamente a la entronización de la razón técnica en nuestro tiempo y a la pérdida de la universalidad y la profundidad de la razón ontológica.

Pero la razón no es meramente finita. Cierto es que, como todas las cosas y todos los acontecimientos, la razón está sujeta

8. Es lástima que, a menudo, se interprete a Kant únicamente como un idealista epistemológico y un formalista ético —y que, en consecuencia, se le rechace. Kant es más que esto. Su doctrina de las categorías es una doctrina de la finitud humana. Su doctrina del imperativo categórico es una doctrina del elemento incondicional en la profundidad de la razón práctica. Su doctrina del principio teleológico en el arte y en la naturaleza amplía el concepto de razón hasta más allá de su sentido cognoscitivo-técnico y apunta a lo que nosotros hemos llamado "la razón ontológica".

a las condiciones de la existencia. Se contradice a sí misma y está amenazada de ruptura y autodestrucción. Sus elementos se yerguen unos contra otros. Pero ésta no es más que una cara de la medalla. En su vida concreta, la razón no pierde nunca del todo su estructura básica. Si la perdiera, la mente habría sido destruida, lo mismo que la realidad, en el preciso momento de su venida a la existencia. En la vida concreta de la razón, las fuerzas esenciales y existenciales, las fuerzas de creación y de destrucción están unidas y al mismo tiempo desunidas. Estos conflictos de la razón concreta proporcionan el contenido para una crítica teológica de la razón perfectamente justificable. Pero una acusación contra la razón *como tal* es un síntoma o de ignorancia teológica o de arrogancia teológica. Y un ataque a la teología *como tal* en nombre de la razón es un síntoma de superficialidad racionalista o de *hybris* racionalista. Una descripción adecuada de los conflictos internos de la razón ontológica debería sustituir a las lamentaciones populares de la religión y a las semipopulares de la teología acerca de la razón como tal. Y al mismo tiempo debería inducir a la razón a que reconociese su propia situación existencial a partir de la cual surge la búsqueda de la revelación.

5. El conflicto en el seno de la razón concreta y la búsqueda de la revelación

a) *Autonomía contra heteronomía.* — Bajo las condiciones de la existencia, los elementos estructurales de la razón se oponen unos a otros. Aunque nunca enteramente separados, inciden en conflictos autodestructores que no pueden resolverse sobre la base de la razón concreta. Una descripción de estos conflictos debe sustituir a los ataques populares de la religión o de la teología contra la debilidad o la ceguera de la razón. La autocrítica de la razón a la luz de la revelación penetra a una mayor profundidad y es mucho más racional que estos ataques inarticulados y a menudo meramente emocionales. La polaridad de estructura y profundidad en el seno de la razón da lugar a un conflicto entre la razón autónoma y la razón heterónoma bajo las condiciones de la existencia. De este conflicto surge la búsqueda de la teonomía. La polaridad de los elementos estático y dinámico de la razón da lugar a un conflicto entre el absolutismo y el relativismo de la razón bajo las condiciones de la existencia. Este conflicto conduce a la búsqueda de lo concreto-absoluto. La polaridad de los elementos formal y emocional de la razón da lugar al conflicto entre el formalismo y el irracionalismo de la razón bajo las condiciones de la existencia. De este conflicto surge la búsqueda de la unión de la forma y el misterio. En los tres casos, la razón es inducida a una búsqueda de la revelación.

La razón, que afirma y actualiza su estructura sin tener en cuenta su profundidad, es autónoma. Autonomía no significa la libertad del hombre para constituirse en su propia ley, como han afirmado con frecuencia los teólogos —erigiendo así una fácil víctima propiciatoria para sus ataques contra una cultura independiente. Autonomía significa la obediencia del hombre a la ley de la razón, ley que el hombre encuentra en sí mismo como ser racional. El *nomos* (ley) del *autos* (sí mismo) no es la ley de la estructura de la propia persona. Es la ley de la razón subjetivo-objetiva; es la ley implícita en la estructura de *logos* de la mente y de la realidad. La razón autónoma, al afirmarse a sí misma en sus diferentes funciones y en las exigencias estructurales de tales funciones, utiliza o rechaza lo que es simplemente una expresión de la situación interior y exterior de un individuo. Lucha contra el peligro de verse condicionada por la situación del yo y del mundo en la existencia. Considera estas condiciones como el material que la razón tiene que aprehender y modelar según sus leyes estructurales. En consecuencia, la razón autónoma intenta conservarse libre de "impresiones no aprehendidas" y de "forcejeos no modelados". Su independencia es lo opuesto a la obstinación; es la obediencia a su propia estructura esencial, a la ley de la razón que es la ley de la naturaleza en la mente y en la realidad, y que es la ley divina, enraizada en el fondo del ser mismo. Esto es verdad de todas las funciones de la razón ontológica.

Históricamente, la razón autónoma se ha liberado y ha sostenido una lucha sin fin con la heteronomía. La heteronomía impone una ley (*nomos*) extraña (*heteros*) a una o a todas las funciones de la razón. Dicta órdenes desde "fuera" acerca de cómo la razón debería aprehender y modelar la realidad. Pero este "desde fuera" no significa simplemente "desde el exterior". Representa, al mismo tiempo, un elemento de la razón misma,

es decir, la profundidad de la razón. De ahí que se convierta en peligrosa y trágica la lucha entre la autonomía y la heteronomía. Se trata, en definitiva, de un conflicto en el seno de la misma razón. Mientras la razón ha sido prerracional, mientras ha constituido una masa confusa de impresiones sensibles, una masa caótica de instintos, de luchas y de compulsiones, no ha aparecido ninguna auténtica heteronomía. Todo esto está fuera de la razón, pero no constituye una ley a la que tenga que someterse la razón; no es ley en un sentido racional. El problema de la heteronomía es el problema de una autoridad que pretende representar la razón, es decir, la profundidad de la razón, contra su actualización autónoma. La base de tal pretensión no es la superioridad en poder racional que obviamente poseen numerosas tradiciones, instituciones o personalidades. La base de una auténtica heteronomía es la pretensión de hablar en nombre del fondo del ser y, por ende, de un modo incondicional y último. Una autoridad heterónoma se expresa habitualmente en términos de mito y culto, porque ambos son las expresiones directas e intencionales de la profundidad de la razón. También es posible que ciertas formas no míticas y no rituales logren tener un ascendiente sobre el espíritu (por ejemplo, las ideas políticas). En este sentido, la heteronomía suele ser una reacción contra una autonomía que ha perdido su profundidad y se ha vaciado de todo poder. Pero como reacción, es destructora, puesto que niega a la razón su derecho a la autonomía y destruye desde fuera sus leyes estructurales.

La autonomía y la heteronomía están enraizadas en la teonomía y cada una de ellas se extravía cuando se quiebra su unidad teónoma La teonomía no significa la aceptación de una ley divina impuesta a la razón por una muy alta autoridad; significa la razón autónoma unida a su propia profundidad. En una situación teónoma, la razón se actualiza en la obediencia a sus leyes estructurales y arraigando en el poder de su propio fondo inagotable. Siendo Dios (*theos*) la ley (*nomos*) tanto de la estructura como del fondo de la razón, ambos, estructura y fondo, están unidos en Dios, y su unidad se manifiesta en una situación teónoma. Pero no existe ninguna teonomía completa bajo las condiciones de la existencia. Ambos elementos, que están esencialmente unidos en ella, luchan uno contra otro bajo las condiciones de la existencia y tratan de destruirse mutuamente. En esta lucha, intentan destruir la razón misma. De ahí que la búsqueda de la reunión de lo que está siempre separado en el tiempo y el espacio, surja *de* la razón y no en oposición a ella. Esta búsqueda es la búsqueda de la revelación.

El conflicto entre la autonomía y la heteronomía, visto en una perspectiva histórica mundial, es la clave de toda comprensión teológica del desarrollo del pensamiento, tanto griego como moderno, y de muchos otros problemas de la historia espiritual de la humanidad. Podemos escribir la historia de la filosofía griega, por ejemplo, como una curva que se inicia en el período prefilosófico todavía teónomo (mitología y cosmología), que luego va cobrando mayor vuelo al pasar por la lenta elaboración de las estructuras autónomas de la razón (período presocrático), la síntesis clásica de estructura y profundidad (Platón), la racionalización de esta síntesis en las distintas escuelas (después de Aristóteles), el desespero de la razón en su tentativa autónoma de crear un mundo donde poder vivir (escepticismo), la trascendencia mística de la razón (neo-platonismo) la duda acerca de las autoridades del pasado y del presente (escuelas filosóficas y sectas religiosas), y que finalmente se extingue con la creación de una nueva teonomía bajo la influencia cristiana (Clemente y Orígenes) y la intrusión de elementos heterónomos (Atanasio y Agustín). Durante la alta Edad Media, se llevó a cabo una nueva teonomía (Buenaventura) bajo la preponderancia de los elementos heterónomos (Tomás de Aquino). Hacia el final del período medieval, la heteronomía llegó a ser omnipotente (Inquisición), en parte como reacción contra las tendencias autónomas que surgían en la cultura y en la religión (nominalismo) y destruían la teonomía medieval. En el período del Renacimiento y la Reforma, el conflicto adquirió una nueva intensidad. El Renacimiento, que presentaba un carácter teónomo en sus inicios neoplatónicos (Nicolás de Cusa, Ficino), se hizo cada vez más autónomo en su ulterior desarrollo (Erasmo, Galileo). Por el contrario, la Reforma, que en sus primeros años aunaba la insistencia religiosa y la insistencia cultural en pro de la autonomía (la confianza de Lutero en su conciencia y la afinidad de Lutero y Zwingli con los humanistas), desarrolló muy pronto una nueva heteronomía que sobrepasó incluso en algunos aspectos la de la baja Edad Media (ortodoxia protestante). En los siglos XVIII y XIX, a pesar de

algunos vestigios y de algunas reacciones heterónomas, la autonomía logró una victoria casi absoluta. La ortodoxia y el fundamentalismo, estériles e ineficaces, quedaron arrinconados en la vida cultural. Las tentativas clásicas y románticas para restablecer la teonomía con medios autónomos (Hegel, Schelling) no lograron su objetivo y suscitaron enconadas reacciones tanto en pro de una autonomía radical (posthegelianos), como en pro de una fuerte heteronomía (pietismo). Guiada por la razón técnica, la autonomía venció todas las reacciones heterónomas, pero perdió por completo la dimensión de profundidad. Se hizo superficial, vacía, se despojó de toda significación última, y dio paso a un terrible desespero consciente o inconsciente. En esta situación, poderosas heteronomías de carácter casi político llenaron el vacío creado por una autonomía que carecía de la dimensión de profundidad. La doble lucha contra una autonomía vacía y una heterenomía destructora imprime hoy a la búsqueda de una nueva teonomía la misma urgencia que revistió a finales del mundo antiguo. La catástrofe de la razón autónoma es completa. Ni la autonomía ni la heteronomía, aisladas y en conflicto, pueden darnos una respuesta válida.

b) *Relativismo contra absolutismo.* — Esencialmente, la razón une dos elementos, uno estático y otro dinámico. El elemento estático evita que la razón pierda su identidad en el proceso de la vida. El elemento dinámico es el poder de la razón para actualizarse racionalmente en el proceso de la vida, aunque sin el elemento estático no podría ser la estructura de la vida. Bajo las condiciones de la existencia, los dos elementos son desgajados uno del otro y se yerguen entonces uno contra otro.

El elemento estático de la razón aparece en dos formas de absolutismo: el absolutismo de la tradición y el absolutismo de la revolución. El elemento dinámico de la razón aparece en dos formas de relativismo: el relativismo positivista y el relativismo cínico. El absolutismo de la tradición identifica el elemento estático de la razón con ciertas tradiciones particulares, como son la moral socialmente aceptada, las formas políticas establecidas, el arte "académico" y los principios filosóficos indiscutidos. A esta actitud se la suele llamar "conservadora". Pero el conservadurismo puede significar dos cosas: Puede significar la disposición a defender la parte estática de la razón contra una

acentuación exclusiva de la parte dinámica, y puede significar asimismo el fanatismo que considera las estructuras dinámicas de la razón como estáticas y las eleva a una validez absoluta. Sin embargo, en cada caso particular es imposible separar el elemento estático del elemento dinámico, y todo intento de realizarlo conduce finalmente a la destrucción de las formas absolutizadas por el ataque de otras formas que emergen en el proceso de la razón concreta. Tales ataques proceden de otro tipo de absolutismo, el revolucionario. Pero tras la destrucción de un absolutismo por un ataque revolucionario, el vencedor se consolida en términos igualmente absolutos. Esto es casi inevitable, porque el ataque resultó victorioso en virtud de una pretensión absoluta, a menudo de carácter utópico. La razón revolucionaria cree, tan profundamente como el tradicionalismo, que ella representa la verdad inmutable, pero es menos coherente en esta creencia. El absolutismo de la tradición puede invocar el pasado para que confirme su pretensión de que está diciendo lo que siempre se ha dicho. El absolutismo revolucionario, en cambio, ha experimentado la inanidad de tal pretensión por lo menos en un caso, es decir, cuando ha logrado abrir una brecha en la tradición con su propia victoria; por eso debería prever la posibilidad de su propio fin. Pero no lo hace.[9] Esto nos demuestra que los dos tipos de absolutismo no son exclusivos: se suscitan recíprocamente uno al otro.

Distintas formas de relativismo impugnan ambos absolutismos. El relativismo niega la existencia de un elemento estático en la estructura de la razón o acentúa de tal modo la importancia del elemento dinámico que no deja ningún lugar definido para la razón concreta. El relativismo puede ser positivista o cínico; el primero es paralelo al absolutismo de la tradición; el

9. El absolutismo ortodoxo protestante es menos coherente que el absolutismo eclesiástico católico. La afirmación de Schleiermacher de que "la Reforma continúa" constituye la única actitud protestante coherente. Es un hecho pasmoso, aunque antropológicamente harto revelador, que en América los grupos que representan el más radical absolutismo de la tradición se llamen a sí mismos "hijas" o "hijos" de la revolución americana. El comunismo ruso no sólo ha mantenido el absolutismo de su ataque revolucionario, sino que lo ha desarrollado integrándolo hasta cierto punto en un absolutismo de la tradición, puesto que conscientemente se considera vinculado a las tradiciones del pasado prerrevolucionario. En este sentido, el mismo Marx era mucho más coherente cuando insistía en el carácter transitorio de todas las etapas del proceso revolucionario. También él podría haber dicho: "La revolución continúa".

segundo, al absolutismo de la revolución. El relativismo positivista toma lo "dado" sin valorarlo con ningún criterio absoluto. Por consiguiente, en la práctica puede ser tan conservador como cualquier absolutismo de la tradición, aunque lo sea sobre una base distinta y con otras consecuencias. Por ejemplo, el positivismo jurídico que se dio a mediados del siglo XIX, fue una reacción contra el absolutismo revolucionario del siglo XVIII. Pero, por su parte, no fue absolutista. Aceptó el derecho positivo de distintas naciones y períodos como "simplemente dado", y no permitió que fuera atacado críticamente en nombre del derecho natural, ni consideró la ley positiva entonces vigente como ley eterna. De un modo similar, el relativismo estético de aquel período colocó todos los estilos anteriores a un mismo nivel, sin otorgar a ninguno de ellos la preferencia en términos de un ideal clásico. En la esfera de las relaciones sociales, se ensalzaron las tradiciones locales y se aceptaron sus divergentes desarrollos sin someterlos a una norma crítica. Más importante que todos estos positivismos es el positivismo filosófico que, desde la época de David Hume, se ha desarrollado en varias direcciones y ha sustituido las normas y criterios absolutos en todos los dominios de la vida por unos juicios pragmáticos. La verdad es relativa a un grupo, a una situación concreta o a una forma de vida. En este sentido, las recientes formas del existencialismo coinciden de modo asombroso con los principios del relativismo pragmático y con algunos formas de la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida) europea. La tragedia de este positivismo estriba en que acaba transformándose o en un absolutismo conservador o en la forma cínica del relativismo. Únicamente dejan de manifestarse tales implicaciones autodestructoras del positivismo en aquellos países en los que los antiguos absolutismos conservan todavía la suficiente fuerza para demorar tales desarrollos (Inglaterra, Estados Unidos).

El relativismo cínico suele ser el resultado de la decepción ocasionada por el absolutismo utópico. Este relativismo ataca los principios absolutos con argumentos escépticos, pero no llega a ninguna de las dos posibles consecuencias del escepticismo radical. Ni se revuelve contra la revelación, ni abandona por completo el dominio del pensamiento y de la acción, como hizo a menudo el antiguo escepticismo. El cinismo en una actitud de superioridad o de indiferencia ante toda estructura racional,

tanto estática como dinámica. El relativismo cínico utiliza únicamente la razón para negar la razón —autocontradicción que es "cínicamente" aceptada. La crítica de la razón, que presupone algunas estructuras válidas, no constituye la base del relativismo cínico. Su base es su creencia negativa en la validez de todo acto racional, aunque sea meramente crítico. El relativismo cínico no se destruye por sus propias contradicciones. Desemboca en el espacio vacío que él ha creado, en el vacío absoluto del que surgen nuevos absolutismos.

El "criticismo" es un intento de superar el conflcto entre el absolutismo y el relativismo. Es una actitud que no es exclusiva de la filosofía llamada "crítica". La hallamos a lo largo de toda la historia de la filosofía, pero tampoco es exclusiva de la filosofía. Está presente en todas las esferas de la razón ontológica. Es el intento de unir los elementos estático y dinámico de la razón despojando al elemento estático de su contenido y reduciéndolo a una pura forma. Un ejemplo de esta actitud es el "imperativo categórico" kantiano, que niega toda exigencia particular y subordina los detalles singulares a las contingencias de la situación. El criticismo combina un elemento positivista con un elemento revolucionario, y así excluye el tradicionalismo lo mismo que el cinismo. Sócrates y Kant son representativos de la actitud crítica en filosofía. Pero el desarrollo de las escuelas socrática y kantiana muestra que la actitud crítica es más una exigencia que una posibilidad. En ambas escuelas predominó de hecho ya el elemento estático ya el elemento dinámico, malográndose de este modo la tentativa crítica. Aunque los primeros diálogos de Platón eran críticos, el platonismo creció en la dirección del absolutismo. A pesar de aceptar el racionalismo de Sócrates, el hedonismo y el cinismo crecieron en la dirección del relativismo. Los discípulos clásicos de Kant se convirtieron en puros absolutistas, mientras la escuela neo-kantiana insistió en el relativismo de un proceso infinito. Esto no es accidental. La actitud crítica, al establecer unos criterios absolutos aunque presumiblemente vacíos, se engañaba a sí misma acerca de su vaciedad. Estos criterios siempre eran el reflejo de una situación particular, por ejemplo, la situación de Atenas en la guerra del Peloponeso o la victoria de la mentalidad burguesa en la Europa occidental. Los principios establecidos por la filosofía crítica eran demasiado concretos y, por ende, demasiado relati-

vos para su pretensión absoluta. Pero su aplicación fue demasiado absolutista, puesto que esta aplicación representaba una cierta forma de vida que reivindicaba algo más que una validez relativa. Por consiguiente, en el mundo antiguo lo mismo que en el moderno, el criticismo fue incapaz de superar el conflicto entre el absolutismo y el relativismo. Sólo aquello que es al mismo tiempo absoluto y concreto puede superar este conflicto. Sólo la revelación puede hacerlo.

c) *Formalismo contra emocionalismo.* — En su estructura esencial, la razón une un elemento formal y un elemento emocional. El elemento formal predomina en las funciones cognoscitivas y jurídicas de la razón y el elemento emocional en sus funciones estéticas y comunitarias. Pero, en todas sus actividades, la razón esencial une ambos elementos. Bajo las condiciones de la existencia, se rompe la unidad. Sus elementos entonces se oponen mutuamente y generan unos conflictos tan profundos y destructores como los que hasta ahora hemos debatido.

El formalismo aparece cuando se carga exclusivamente el acento en el aspecto formal de cada función racional y se separan unas funciones de otras. El conocimiento controlador y la lógica formal correspondiente, si los consideramos como el modelo de todo conocimiento, representan el formalismo en el dominio cognoscitivo. El conocimiento controlador es *un* aspecto de la razón cognoscitiva y un elemento esencial de todo acto cognoscitivo. Pero su intento de monopolizar la totalidad de la función cognoscitiva y de negar a cualquier otra vía su carácter cognoscitivo y su capacidad de alcanzar la verdad, pone de manifiesto la ruptura existencial a que da origen. Impide a la razón cognoscitiva que ahonde en esas profundidades de las cosas y de los acontecimientos que sólo se pueden aprehender con *amor intellectualis*. El formalismo en el dominio cognoscitivo es intelectualismo, es decir, el uso del intelecto cognoscitivo sin el *eros*. Las reacciones emocionales contra el intelectualismo olvidan la obligación de un pensamiento estricto, serio y técnicamente correcto en todas las cuestiones del conocimiento. Pero tienen razón cuando reclaman un conocimiento que no sólo controle sino que también una.[10]

10. Véanse las secciones siguientes.

En el dominio estético, el formalismo es una actitud que se expresa en la fórmula "el arte por el arte" y descuida el contenido y la significación de las creaciones artísticas en aras de su forma pura. El esteticismo despoja al arte de su carácter existencial al sustituir la unión emocional por los juicios objetivos y las sutilezas del crítico. Ninguna expresión artística es posible sin la forma racional creadora, pero la forma, incluso en su mayor perfección, es enteramente vacía si no expresa una substancia espiritual. Aun la creación artística más plena y más profunda puede ser destructora de la vida espiritual si es recibida en términos de formalismo y esteticismo.[11] Las reacciones emocionales de la mayor parte de los hombres contra el esteticismo son erróneas en su juicio estético, pero acertadas en su intención fundamental.

En el dominio de la razón jurídica, el formalismo acentúa exclusivamente las necesidades estructurales de la justicia, sin plantearse el problema de la adecuación de la forma jurídica a la realidad humana que debe modelar. La trágica ruptura entre la ley y la vida, motivo de amargas lamentaciones en todos los tiempos, no se debe a una mala voluntad específica de quienes promulgan y aplican la ley; es una consecuencia de la separación que existe entre la forma y la participación emocional. El legalismo, en el sentido de formalismo legal, puede convertirse, como ciertos tipos de lógica, en una especie de juego de puras formas, juego que es coherente en sí mismo, pero que está enteramente disociado de la vida. Si se aplica a la vida, este juego puede trocarse en una realidad destructora. Cuando la forma, en un grupo social, está armada de poder, puede convertirse en un órgano terrible de supresión. Desde nuestro punto de vista, el formalismo legal y la supresión totalitaria están íntimamente relacionados entre sí. Las reacciones emocionales contra el formalismo legal son desatinadas en lo que se refiere a las necesidades estructurales de la ley, pero comprenden instintivamente la inadecuación del formalismo legal para dar satisfacción a las exigencias de la vida.

En la función comunitaria de la razón, el formalismo salva-

11. Toda interpretación pública de la *Pasión según san Mateo* de Bach comporta el riesgo de que haga menos significativa la narración evangélica para quienes admiran el gran arte de la música de Bach, pero no se sienten embargados por su significación infinita.

guarda, aplica y defiende las formas convencionales que han modelado la vida social y personal. El convencionalismo, como puede llamarse a esta actitud, no debe confundirse con el tradicionalismo. Este último reivindica absolutamente ciertas tradiciones o convenciones particulares a causa de su contenido y de su significación. El convencionalismo, en cambio, no formula ninguna reivindicación absoluta de las convenciones que defiende, ni las valora por su contenido y significación. El convencionalismo afirma las formas sociales y personales como formas. El formalismo convencional exige una obediencia automática a los tipos de comportamiento aceptados. El tremendo poder que ejerce sobre las relaciones sociales, la educación y la autodisciplina lo convierte en una fuerza trágica a lo largo de toda la historia humana. Tiende a destruir la vitalidad y creatividad innatas de cada nuevo ser y de cada nueva generación. Paraliza la vida y sustituye el amor por la regla. Modela las personalidades y las comunidades suprimiendo la substancia espiritual y emocional que debería modelar. La forma destruye el sentido. Las reacciones emocionales contra el formalismo convencional revisten un carácter particularmente explosivo y catastrófico. Son absolutamente "ciegas" en lo que se refiere al poderoso sostén, salvaguardia y orientación que nos presta la convención y el hábito; pero tienen razón cuando se oponen arriesgada y apasionadamente a su distorsión formalista.

El formalismo no sólo aparece en cada función de la razón ontológica sino también en la relación de las funciones entre sí. La unidad de la razón está rota por su división en compartimentos, cada uno de los cuales se halla controlado por una serie particular de formas estructurales. Esto hace referencia tanto a las funciones de la razón que aprehenden y modelan como a sus interrelaciones. La función cognoscitiva, despojada de su elemento estético, está separada de la función estética, despojada de su elemento cognoscitivo. En la razón esencial, estos dos elementos poseen diversos grados de unión, como así se refleja, por un lado, en funciones como la intuición histórica y ontológica, y por el otro, en las novelas psicológicas y la poesía metafísica. La unión de las funciones cognoscitiva y estética halla su plena expresión en la mitología, que constituye el seno materno donde ambas nacieron, donde conquistaron su independencia y a donde tienden a retornar. Los filósofos y artistas

románticos de principios del siglo XIX intentaron restablecer la unidad de las funciones cognoscitiva y estética (esta tendencia la han proseguido luego numerosos artistas y filósofos recientes —el expresionismo, el neo-realismo, el existencialismo). Rechazaron el formalismo cognoscitivo y estético y, en consecuencia, rechazaron asimismo la separación de esas dos funciones. Incluso intentaron unirlas en un nuevo mito. Pero en esto fracasaron. No puede crearse ningún mito, ni puede alcanzarse ninguna unidad de las funciones racionales partiendo de una razón en conflicto. Un nuevo mito es la expresión del poder de reunión de una nueva revelación, no un producto de la razón formalizada.

También las funciones de modelamiento de la razón están separadas unas de otras por la formalización de la razón y su separación del elemento emocional. La función de organización, despojada de una base orgánica, está separada de la función orgánica, despojada de una estructura de organización. En la razón esencial, estos dos elementos poseen diversos grados de unión y de transición, de un modo análogo a la vida de las organizaciones libres en el seno de una amplia estructura legal. La unión de las funciones jurídica y comunitaria halla su plena expresión en la comunidad de culto, que es la madre de ambas y a la que ambas tienden a retornar. Los antiguos y los nuevos románticos aspiran a un Estado que represente el "cuerpo" cristiano de una Edad Media idealizada o, si esto no es posible, aspiran al establecimiento de unos cuerpos nacionales o raciales, o al "cuerpo" de la humanidad. Anhelan un organismo que pueda ser portador de un derecho no formalista.[12] Pero ni la humanidad como organismo ni un culto común como función de una comunidad religiosa mundial pueden operar la unión en sí de la ley y de la comunión. Esta unidad no puede ser creada ni por una constitución formalista ni por simpatías, deseos y movimientos desorganizados. La búsqueda de una comunión nueva y universal, en la que estén unidos la organización y el organismo, es la búsqueda de la revelación.

Finalmente, la formalización de la razón separa sus funciones de aprehensión y de modelación. Este conflicto suele descri-

12. Éste es el verdadero problema que plantea la organización mundial hacia la que hoy tiende la humanidad y que es prematuramente anticipada por el movimiento en favor de un gobierno mundial.

birse como el conflicto entre la teoría y la práctica. Una aprehensión que haya perdido el elemento de modelación, y una modelación que haya perdido el elemento de aprehensión, están en conflicto entre sí. En la razón esencial, ambos elementos están unidos. Una palabra, de la que se ha abusado mucho, la palabra "experiencia", posee *una* connotación que indica esta unidad: la experiencia une la intuición a la acción. En la relación existente entre el mito y el culto, ni siquiera es imaginable la menor separación. El culto incluye el mito sobre cuya base representa el drama divino-humano, y el mito incluye el culto del que es la expresión imaginaria. Es, pues, comprensible que exista una lucha continua para efectuar la reunión de la teoría y la práctica. En su descripción de la "pobreza de la filosofía", Marx abominaba de una filosofía que interpreta el mundo sin cambiarlo. Nietzsche, en su ataque al historicismo, execraba una historiografía que no está en función de nuestra existencia histórica. El socialismo religioso asumió la intuición del cuarto evangelio según la cual la verdad debe ser hecha, y asumió asimismo la intuición de toda la tradición bíblica según la cual no se puede conocer la naturaleza de la "nueva realidad" sin participar activamente en ella. El instrumentalismo, aunque se mantiene predominantemente en el nivel de la razón técnica, subraya la íntima relación que existe entre la acción y el conocimiento. No obstante, los conflictos continúan. La práctica desdeña a la teoría, porque la considera inferior a sí misma; reclama un activismo que renuncie tajantemente a toda investigación técnica antes de que haya alcanzado su fin. En la práctica, no se puede obrar de otra manera, ya que hay que actuar antes de haber acabado de pensar. Por otra parte, los horizontes infinitos del pensamiento no pueden proporcionar con certeza la base de toda decisión concreta. Salvo en el dominio técnico, que no implica una decisión existencial, todas las demás decisiones deben tomarse partiendo de intuiciones limitadas, deformadas o incompletas. Ni la teoría ni la práctica aisladamente pueden resolver su mutuo conflicto. Sólo una verdad que esté presente a pesar de la infinidad de posibilidades teóricas y sólo un bien que esté presente a pesar del riesgo infinito implícito en cada acción, pueden superar la ruptura entre la función de aprehender y la función de modelar de la razón. La búsqueda de esta verdad y de este bien es la búsqueda de la revelación.

Las divisiones funcionales de la razón son consecuencia de la formalización de la razón, del conflicto entre el formalismo y el emocionalismo. Las consecuencias que acarrea la formalización de la razón son manifiestas. La emoción reacciona contra ellas y contra la razón formal en todos los dominios. Pero esta reacción es fútil porque es meramente "emocional", es decir, porque carece de elementos estructurales. Si la emoción no deja de ser pura emoción, resulta impotente para luchar contra el intelectualismo y el esteticismo, contra el legalismo y el convencionalismo. Pero, aunque carezca de todo poder sobre la razón, puede ejercer un gran poder destructor sobre el espíritu en su dimensión personal y social. La emoción desprovista de estructura racional (en el sentido, por supuesto, de la razón ontológica) se convierte en irracionalismo. Y el irracionalismo es destructor bajo dos aspectos. Si ataca a la razón formalista, debe tener algún contenido racional. Este contenido, sin embargo, no está sujeto a la crítica racional y todo su poder le viene de la fuerza emotiva que lo impulsa. Se trata todavía de la razón, pero de una razón impulsada irracionalmente y, por ende, ciega y fanática. Posee todas las cualidades de lo demoníaco, aunque lo exprese en términos religiosos o seculares. Si, por otra parte, el irracionalismo se vacía a sí mismo de todo contenido y se convierte en mero sentimiento subjetivo, se crea un vacío en el que la razón deformada puede irrumpir sin un control racional.[13] Si la razón sacrifica sus estructuras formales y, con ellas, su poder crítico, el resultado no es una sentimentalidad vacía sino la ascensión demoníaca de las fuerzas antirracionales, que a menudo están apoyadas por todos los instrumentos de la razón técnica. Esta experiencia induce a los hombres a la búsqueda de la reunión de la forma y de la emoción. Es la búsqueda de la revelación. La razón no se opone a la revelación. Requiere la revelación, ya que la revelación significa la reintegración de la razón.

13. El vacío irracionalismo del movimiento juvenil alemán fue un terreno fértil para que en él arraigara el irracionalismo racional de los nazis.

C. LA FUNCIÓN COGNOSCITIVA DE LA RAZÓN Y LA BÚSQUEDA DE LA REVELACIÓN

6. La estructura ontológica del conocimiento

La teología sistemática, al desarrollar el concepto de revelación, debe prestar una atención particular a la función cognoscitiva de la razón ontológica, ya que la revelación es la manifestación del fondo del ser para el conocimiento humano. Pero como la teología como tal no puede crear por sí misma una epistemología, tiene que referirse a aquellas características de la razón cognoscitiva que guardan relación con el carácter cognoscitivo de la revelación. En particular, la teología debe ofrecer una descripción de la razón cognoscitiva bajo las condiciones de la existencia. Pero una descripción de los conflictos de la cognición existencial presupone una comprensión de su estructura ontológica, ya que la estructura polar de la razón cognoscitiva es la que hace posible sus conflictos existenciales y la encamina a la búsqueda de la revelación.

El conocimiento es una forma de unión. En todo acto de conocimiento, el que conoce y lo que es conocido están unidos; el abismo que separa a sujeto y objeto es superado. El sujeto "aprehende" el objeto, se lo adapta y, al mismo tiempo, se adapta a su vez al objeto. Pero la unión del conocimiento es una unión peculiar; es una unión a través de la separación. El distanciamiento es la condición de la unión cognoscitiva. Para conocer una cosa, debemos "mirarla", y, para mirarla, debemos estar "a cierta distancia" de ella. La distancia cognoscitiva constituye el presupuesto de la unión cognoscitiva. La mayor parte de los filósofos han visto ambos aspectos del conocimiento. La vieja disputa para saber si lo igual reconoce a lo igual o si lo desigual reconoce a lo desigual, es la expresión clásica de la intuición según la cual la unión (que presupone una cierta igualdad) y la distancia (que presupone una cierta desigualdad) son elementos polares en el proceso del conocimiento. La unidad de la distancia y de la unión constituye el problema ontológico del conocimiento. Y esto condujo a Platón al mito de la unión original del alma con las esencias (ideas), la separación del

alma con respecto a lo que es verdaderamente real en la existencia temporal, el recuerdo de las esencias y la reunión con ellas a través de los diferentes grados de la elevación del alma por el conocimiento. La unidad nunca está completamente destruida; pero existe asimismo una alienación. El objeto particular es extraño como tal, pero contiene estructuras esenciales con las que el sujeto cognoscente está esencialmente unido y a las que puede recordar cuando mira las cosas. Este tema se perpetúa a lo largo de toda la historia de la filosofía. Explica los titánicos esfuerzos realizados por el pensamiento humano en todas las épocas para hacer comprensible la relación cognoscitiva —lo extraños que son entre sí el sujeto y el objeto, y, a pesar de ello, su unión cognoscitiva. Mientras el escepticismo desesperaba de la posibilidad de unir el objeto y el sujeto, el criticismo retiraba del ámbito del conocimiento real al objeto como cosa-en-sí, sin dar razón de cómo el conocimiento puede aprehender la realidad y no tan sólo la apariencia. Mientras el positivismo eliminaba completamente la diferencia entre sujeto y objeto, y el idealismo decretaba la identidad de ambos, ninguno de los dos lograba explicar la mutua alienación del sujeto y del objeto y la posibilidad del error. El dualismo postulaba una unidad trascendente de sujeto y objeto en una mente o substancia divina, pero sin que explicara la participación del hombre en ella. Con todo, cada una de estas tentativas era consciente del problema ontológico del conocimiento: la unidad de la separación y de la unión.

La situación epistemológica viene confirmada existencialmente por ciertos aspectos de la vida personal y social cuando se los relaciona con el conocimiento. La pasión de conocer por conocer, que frecuentemente podemos encontrar tanto bajo formas primitivas como refinadas, indica que una necesidad, un vacío queda colmado por el conocimiento que logra aprehender su objeto. Algo que era extraño, pero que sin embargo nos pertenece, se nos ha hecho familiar, se ha convertido en una parte de nosotros mismos. Según Platón, el *eros* cognoscitivo ha nacido de la pobreza y de la abundancia. Nos conduce a la reunión con aquello a lo que pertenecemos y que nos pertenece. En todo acto de conocimiento, la necesidad y la alienación son vencidas.

Pero el conocimiento es más que una realización; también

transforma y cura; esto sería imposible si el sujeto cognoscente no fuera sino un espejo del objeto, del que permaneciera a una distancia no vencida por él. Sócrates era consciente de esta situación cuando afirmaba que, del conocimiento del bien, se sigue la realización del bien. Desde luego, es tan fácil como poco costoso afirmar que podemos conocer el bien sin hacerlo, sin ser capaces de hacerlo. Nunca deberíamos cotejar a Sócrates con Pablo para mostrar hasta qué punto era más realista Pablo que Sócrates. Por lo menos es probable que Sócrates supiera lo que todo colegial sabe —que algunas personas actúan contra aquello que mejor conocen. Pero también sabía algo que ignoran incluso ciertos filósofos y teólogos —que el verdadero conocimiento incluye la unión y, por tanto, la abertura para recibir aquello con lo que uno se une. Éste es el conocimiento del que también nos habla Pablo, la *gnosis,* que en el griego neotestamentario significa a la vez la unión cognoscitiva, sexual y mística. En este sentido, no existe el menor contraste entre Sócrates y Pablo. Quien conoce a Dios o a Cristo en el sentido de sentirse embargado por Él y unido a Él, hace el bien. Quien conoce la estructura esencial de las cosas en el sentido de haber recibido su significación y su fuerza, actúa de conformidad con ellas: hace el bien, aunque le cueste la vida.

Recientemente, al término "visión"(*insight*) se le han conferido ciertas connotaciones de *gnosis,* es decir, de un conocimiento que transforma y cura. La psicología de las profundidades atribuye poderes terapéuticos a la visión, aludiendo así, no a a un conocimiento independiente de la teoría psicoanalítica o del pasado de uno mismo a la luz de esta teoría, sino a la repetición de sus experiencias reales con todos los dolores y horrores que entraña semejante repetición. En este sentido, la visión es una reunión con el propio pasado y especialmente con los momentos de ese pasado que ejercen una influencia destructura sobre el presente. Esta unión cognoscitiva produce una transformación tan radical y tan difícil como la que presuponían y exigían Sócrates y Pablo. Para la mayoría de las filosofías y religiones asiáticas, el poder unificante, terapéutico y transformador del conocimiento es incuestionable. El problema —nunca enteramente resuelto— que les acucia es el problema que suscita el elemento de distancia, no el de unión.

Otra confirmación existencial de la interpretación del conocimiento como una unidad entre distancia y unión es la valoración social del conocimiento por parte de todos los grupos humanos integrados. La intuición y aceptación de los principios sobre los que descansa la vida del grupo, se considera como una precondición absoluta para la vida del grupo. A este respecto, no existe ninguna diferencia entre los grupos religiosos y seculares, democráticos y totalitarios. Es imposible comprender la insistencia con que todos los grupos sociales destacan la importancia que reviste el conocimiento de sus principios dominantes, si se desconoce el carácter unificador del conocimiento. Muchas de las críticas dirigidas contra ese mal llamado dogmatismo, críticas formuladas a menudo por personas que no son conscientes de sus propios postulados dogmáticos, están enraizadas en la falsa interpretación del conocimiento como una fría cognición de unos objetos separados del sujeto. El dogmatismo con respecto a ese conocimiento carece en realidad de sentido. Pero si el conocimiento une, cobra una importancia extraordinaria el objeto con el que se une. El error resulta peligroso si significa la unión con elementos desfigurados y engañosos de la realidad, con aquello que no es realmente real sino que sólo pretende serlo. La congoja ante la posibilidad de caer en el error o la congoja ante el error en el que otros podrían caer o han caído, las formidables reacciones contra el error que experimentan todos los grupos sociales coherentes, la interpretación del error como una posesión demoníaca —todo esto es comprensible únicamente si el conocimiento implica la unión. El liberalismo, la protesta contra el dogmatismo, se fundamenta en el auténtico elemento de distanciamiento que forma parte del conocimiento y que exige la abertura a las cuestiones, a las investigaciones y a las nuevas respuestas, aun en el caso de que esto pudiera acarrear la desintegración de un grupo social. Bajo las condiciones de la existencia, no es posible encontrar ninguna solución definitiva para este conflicto. Así como la razón en general se ve arrastrada al conflicto entre el absolutismo y el relativismo, también la razón cognoscitiva está sujeta al conflicto existente entre unión y distanciamiento en todo acto de conocimiento. De este conflicto surge la búsqueda de un conocimiento que una la certeza de la unión existencial a la abertura del distan-

ciamiento cognoscitivo. Esta búsqueda es la búsqueda del conocimiento de revelción.

7. Las relaciones cognoscitivas

El elemento de unión y el elemento de distanciamiento existen siempre, en diferentes grados, en los distintos dominios del conocimiento. Pero no existe conocimiento alguno sin la presencia de ambos elementos. Los datos estadísticos constituyen un material para el conocimiento físico o sociológico, pero en sí mismos no son conocimiento. Las meditaciones piadosas implican ciertos elementos cognoscitivos, pero en sí mismas no son conocimiento.

El tipo de conocimiento que está predominantemente determinado por el elemento de separación podemos llamarlo "conocimiento controlador".[14] Este conocimiento es el principal ejemplo, aunque no el único, de la razón técnica. Une sujeto y objeto para establecer el control del objeto por parte del sujeto. Transforma el objeto en una "cosa" enteramente condicionada y calculable. Lo despoja de toda cualidad subjetiva. El conocimiento controlador mira a su objeto como algo que no puede devolverle la mirada. Cierto es que en todo tipo de conocimiento se distingue lógicamente el sujeto y el objeto. Siempre hay un objeto, incluso en nuestro conocimiento de Dios. Pero el conocimiento controlador es "objetivante", no sólo lógicamente (lo cual es inevitable), sino también ontológica y éticamente. Ninguna cosa, sin embargo, es meramente una cosa. Como que todo lo que es participa en la estructura yo-mundo del ser, no se da nada que no esté referido a sí mismo. Esto hace posible la unión con cualquier cosa. Nada es absolutamente extraño. Hablando de manera metafórica, podríamos decir que así como nosotros miramos las cosas, así nos miran las cosas con la esperanza de ser acogidas por nosotros y con el ofrecimiento de enriquecernos en la unión cognoscitiva. Las cosas nos dicen que podrían ser "interesantes" si penetrásemos hasta sus niveles más profundos y experimentásemos su particular poder de ser.[15] Al mismo

14. Cf. Max Scheler, *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, Munich, 1924.

15. Goethe nos pide que consideremos de qué modo las cosas son "siendo" *(seiend)*, indicando así la estructura única que es su poder de ser.

tiempo, esto no excluye el hecho de que sean objetos en el sentido técnico, cosas para ser utilizadas y trabajadas, medios para alcanzar unos fines que son extraños a su significación interna (*telos*). Un metal es "interesante"; posee elementos de subjetividad y de autoreferencia. Pero, por otra parte, es el material para innumerables instrumentos y fines. Mientras la naturaleza de los metales admite una suma abrumadora de conocimiento objetivante y de utilización técnica, no ocurre lo mismo con la naturaleza humana. El hombre se resiste a la objetivación, y si su resistencia se quiebra, se quiebra el mismo hombre. Una relación verdaderamente objetiva con el hombre está determinada por el elemento de unión; el elemento de distanciamiento es secundario. No está ausente; hay niveles en la constitución corporal, psíquica y mental del hombre que pueden y deben ser aprehendidos por el conocimiento controlador. Pero ésta no es la manera de conocer ninguna personalidad individual del pasado o del presente, incluido uno mismo. Sin unión, no se da ninguna actitud cognoscitiva del hombre. En contraste con el conocimiento controlador, a esta actitud cognoscitiva podemos llamarla "conocimiento receptivo". Ni real ni potencialmente está determinado por la relación medios-fines. El conocimiento receptivo toma el objeto en sí mismo, en su unión con el sujeto. Incluye, pues, el elemento emocional, del que el conocimiento controlador procura distanciarse todo lo posible. La emoción es el vehículo del conocimiento receptivo. Pero el vehículo está lejos de convertir en emocional el contenido mismo del conocimiento. El contenido es racional, es algo sometido a verificación, algo que hay que considerar con una prudencia crítica. Sin embargo, nada puede ser recibido cognoscitivamente sin emoción. No es posible ninguna unión de sujeto y objeto sin participación emocional.

La unidad de unión y distanciamiento la describe con precisión el término "comprensión" (*understanding*). Su significación literal en inglés —estar bajo el lugar donde está el objeto del conocimiento— implica una participación íntima. En el sentido ordinario, designa la capacidad de aprehender el significado lógico de algo. Comprender a otra persona o a una figura histórica, la vida de un animal o un texto religioso, comporta una amalgama de conocimiento controlador y de conocimiento recep-

tivo, de unión y de distanciamiento, de participación y de análisis.

La mayor parte de las distorsiones cognoscitivas hunden sus raíces en el desdén con que deja de prestarse atención a la polaridad de la razón cognoscitiva. Este desdén no sólo es un error evitable; es un auténtico conflicto bajo las condiciones de la existencia. Un aspecto de este conflicto lo constituye la tensión entre dogmatismo y criticismo en el seno de los grupos sociales. Pero existen otros aspectos. El conocimiento controlador pretende controlar todos los niveles de la realidad. La vida, el espíritu, la personalidad, la comunidad, las significaciones, los valores, incluso la preocupación última del hombre deberían ser tratados en términos de distanciamiento, de análisis, de cálculo, de utilización técnica. Lo que constituye la fuerza de esta reivindicación es la precisión, el carácter verificable, la accesibilidad pública del conocimiento controlador y, sobre todo, el formidable éxito alcanzado por su aplicación a ciertos niveles de la realidad. Es imposible desatender y ni siquiera reprimir esta reivindicación. La mentalidad pública está tan impregnada de sus exigencias metodológicas y de sus resultados asombrosos, que toda tentativa cognoscitiva que presuponga la recepción y la unión suscita una desconfianza total. Esta actitud acarrea un rápido declive de la vida espiritual (no únicamente de la vida Espiritual), una alienación de la naturaleza y, la más peligrosa de todas sus consecuencias, el hecho de que se trate a los seres humanos como cosas. En psicología y sociología, en medicina y filosofía, se ha descompuesto al hombre en los elementos que lo componen y que lo determinan. De este modo, se han acumulado verdaderos tesoros de conocimiento empírico, y nuevos proyectos de investigación acrecientan diariamente tales tesoros. Pero se ha perdido al hombre en esta empresa. Ahora se desdeña lo que sólo podemos conocer por participación y unión, lo que constituye el objeto del conocimiento receptivo. De hecho, el hombre se ha convertido en lo que el conocimiento controlador considera que es, una cosa entre las cosas, un engranaje en la máquina tiránica de la producción y el consumo, un objeto deshumanizado de tiranía o un objeto normalizado de las comunicaciones públicas. La deshumanización cognoscitiva ha generado la deshumanización real del hombre.

Los tres movimientos principales que han intentado oponerse a la marea ascendente del conocimiento controlador son: el romanticismo, la filosofía de la vida y el existencialismo. Todos ellos alcanzaron un éxito momentáneo, pero a la larga fracasaron porque no pudieron resolver el problema del criterio con que determinar lo falso y lo verdadero. La filosofía romántica de la naturaleza confundió la poesía y la intuición simbólica con el conocimiento. Ignoró la "extranjería" del mundo de los objetos, la "extranjería" para el hombre, no sólo de los niveles más bajos de la naturaleza, sino también de sus niveles superiores. Cuando Hegel llamaba a la naturaleza "espíritu alienado", no cargaba el acento en "alienación", sino en "espíritu", y eso le dio la posibilidad de aproximarse a la naturaleza con un conocimiento receptivo y con el intento de participar en ella y de unirse a ella. Pero la filosofía de la naturaleza de Hegel fue un fracaso de significado mundial. Ninguna filosofía romántica de la naturaleza puede eludir esta derrota. Como tampoco puede evitarla una filosofía de la vida que intenta crear una unión cognoscitiva con el proceso dinámico de la vida. Esa filosofía reconoce que la vida no es un objeto del conocimiento controlador; que es preciso matar primero a la vida para someterla a la estructura medios-fines; que la vida en su creatividad dinámica, en su *élan vital* (Bergson), sólo está abierta al conocimiento receptivo, a la participación intuitiva y a la unión mística. Esto, sin embargo, suscita la pregunta que la filosofía de la vida nunca pudo contestar: ¿Cómo podemos verificar la unión intuitiva en la que la vida es consciente de sí misma? Si esta unión intuitiva es inexpresable, no es conocimiento. Si es expresable, cae bajo el criterio de la razón cognoscitiva, y la aplicación de este criterio exige distanciamiento, análisis y objetivación. La relación existente entre el conocimiento receptivo y el conocimiento controlador no la explica ni Bergson ni ningún otro filósofo de la vida. El existencialismo trata de salvar la libertad del yo individual del dominio del conocimiento controlador. Pero describe esta libertad en términos que, no sólo carecen de todo criterio, sino también de todo contenido. El existencialismo es el intento más desesperado por escapar del poder del conocimiento controlador y del mundo objetivado que ha generado la razón técnica. Dice "no" a este mundo; pero, para decir "sí" a alguna otra cosa, tiene que utilizar el conocimiento controlador o abrirse a la revelación. El existencialismo, como el romanticismo y la

filosofía de la vida, o ha de capitular ante la razón técnica o ha de formular la pregunta acerca de la revelación. La revelación pretende crear una completa unión con lo que en ella se manifiesta. Es el conocimiento receptivo en su plenitud. Pero al propio tiempo, pretende satisfacer las exigencias del conocimiento controlador, del distanciamiento y del análisis.

8. Verdad y verificación

Todo acto cognoscitivo se esfuerza por alcanzar la verdad. Dado que la teología pretende ser verdadera, debe desentrañar el sentido del término "verdad", la naturaleza de la verdad revelada y su relación con las demás formas de verdad. Si no lo hace, podemos desechar la pretensión teológica por un simple expediente semántico, al que frecuentemente recurren los naturalistas y los positivistas. Según ellos, el uso del término "verdad" está reservado a las afirmaciones empíricamente verificables. El predicado "verdadero" debería asignarse únicamente a los enunciados analíticos o a las proposiciones experimentalmente confirmadas. Tal limitación terminológica de los términos "verdadero" y "verdad" siempre es posible; es una cuestión de convención. Pero, si se acepta, significa una ruptura con la totalidad de la tradición occidental y requiere la creación de un nuevo término para designar lo que se ha llamado *alethes* o *verum* en la literatura clásica, antigua, medieval y moderna. ¿Es necesaria esa ruptura? La respuesta depende en última instancia, no de razones de conveniencia, sino de la naturaleza de la razón cognoscitiva.

La filosofía moderna suele hablar de lo verdadero y de lo falso como cualidades de los juicios. Los juicios pueden alcanzar la aprehensión de la realidad o pueden fracasar en su intento y, en consecuencia, pueden ser verdaderos o falsos. Pero la realidad en sí es lo que es, y no puede ser ni verdadera ni falsa. Ciertamente, ésta es una posible línea de argumentación; pero también es posible rebasarla. Si se formula la pregunta: "¿A qué se debe que un juicio sea verdadero?", la respuesta habrá de decir algo acerca de la realidad misma. Debe haber una explicación que nos aclare por qué la realidad puede darse al acto cognoscitivo de tal forma que haga posible un juicio falso y que se precisen numerosos procesos de observación y de pensamiento

para llegar a unos juicios verdaderos. La razón de ello estriba en que las cosas ocultan su verdadero ser; es necesario descubrirlo bajo la superficie de las impresiones sensibles, de las apariencias cambiantes y de las opiniones infundadas. Este descubrimiento se realiza mediante un proceso de afirmaciones previas, de negaciones consecuentes y de afirmaciones finales. Se realiza por el "sí y no", o sea, dialécticamente. Es necesario atravesar la superficie, ir más allá de la apariencia, alcanzar la "profundidad", es decir, la *ousia*, la "esencia" de las cosas, aquello que les da el poder de ser. Ésta es su verdad, lo "realmente real", a diferencia de lo aparentemente real. Sin embargo, no se le llamaría "verdadero", si no fuese verdadero para alguien, en particular para la mente que, por el poder de la palabra racional, del *logos*, aprehende el nivel de la realidad en el que "habita" lo realmente real. Esta noción de la verdad no está vinculada a su lugar de nacimiento socrático-platónico. Independientemente de cómo pueda cambiarse la terminología, de cómo pueda describirse la relación entre lo verdadero y la realidad aparente, de cómo pueda entenderse la relación entre la mente y la realidad, el problema de lo "verdaderamente real" no puede eludirse. Lo aparentemente real no es irreal; pero es engañoso si se toma por lo realmente real.

Podríamos decir que el concepto de ser verdadero es el resultado de esperanzas frustradas en nuestro encuentro con la realidad. Por ejemplo, encontramos a una persona, y la impresión que de ella recibimos nos hace concebir ciertas esperanzas acerca de su comportamiento futuro. Algunas de estas esperanzas resultan luego ilusorias y suscitan el deseo de una "más profunda" comprensión de su personalidad, en comparación con la cual nuestra primera comprensión fue "superficial". Surgen así nuevas esperanzas, que de nuevo resultan ser parcialmente ilusorias y que nos inducen a pensar en un nivel todavía más profundo de su personalidad. Finalmente, logramos descubrir la estructura de su personalidad real, verdadera, la esencia y el poder de su ser, y ya no volvemos a sentirnos decepcionados por ella. Quizá nos dé alguna sorpresa todavía; pero tales sorpresas ya son de esperar si el objeto de nuestro conocimiento es una persona. La verdad de una cosa es aquel nivel de su ser cuyo conocimiento nos impide concebir falsas esperanzas y experimentar luego el consiguiente desengaño. La verdad es,

pues, tanto la esencia de las cosas como el acto cognoscitivo por el que aprehendemos esta esencia suya. El término "verdad", lo mismo que el término "razón", es subjetivo-objetivo. Un juicio es verdadero porque aprehende y expresa el ser verdadero; y lo realmente real se hace verdad si es aprehendido y expresado en un juicio verdadero.

La resistencia que la reciente filosofía opone al uso ontológico del término "verdad" ha sido provocada por el postulado según el cual sólo es posible verificar la verdad en el dominio de la ciencia empírica. Se consideran meras tautologías, autoexpresiones emocionales o proposiciones carentes de sentido, las afirmaciones que no pueden verificarse experimentalmente. Entraña una verdad importante esta actitud. Las afirmaciones que no poseen ni una evidencia intrínseca ni posibilidad alguna de verificación, carecen de todo valor cognoscitivo. Por "verificación" se entiende un método que nos permita decidir acerca de la verdad o la falsedad de un juicio. Sin tal método, los juicios son expresiones del estado subjetivo de una persona, pero no actos de la razón cognoscitiva. El *test* de verificación pertenece a la naturaleza de la verdad; en esto, el positivismo tiene razón. Todo postulado cognoscitivo (hipótesis) debe ser sometido a comprobación. La comprobación más segura es el experimento repetible. Un dominio cognoscitivo en el que esto sea posible cuenta con la ventaja del rigor metodológico y la posibilidad de comprobar en cualquier momento la exactitud de una afirmación. Pero no es permisible convertir el método experimental de verificación en el modelo exclusivo de toda verificación. La verificación puede darse en el seno del mismo proceso vital. Este tipo de verificación (que se cumple más bien por la experiencia que por la experimentación) tiene la ventaja de que no necesita detener el proceso vital ni romper su totalidad para extraer de ella por destilación unos elementos calculables (lo que sí ha de hacer la verificación experimental). Esta verificación de carácter no experimental es más fiel a la vida, aunque menos exacta y definida; pero es, con mucho, la parte más importante de toda la verificación cognoscitiva. En algunos casos, actúan de consuno ambas verificaciones, la que procede por experimentación y la que procede por experiencia. En otros casos, falta por completo el elemento experimental.

Es obvio que estos dos métodos de verificación correspon-

den a dos actitudes cognoscitivas, la controladora y la receptiva. El conocimiento controlador queda verificado por el éxito logrado por las acciones controladoras. La utilización técnica del conocimiento científico constituye su mayor y más impresionante verificación. Toda máquina que funciona es un *test* constantemente repetido de la verdad de los postulados científicos sobre cuya base ha sido construida. En cambio, el conocimiento receptivo queda verificado por la unión creadora de dos naturalezas, la naturaleza del que conoce y la naturaleza de la cosa conocida. Claro está que este *test* no es repetible, ni preciso, ni definitivo en ningún momento. Es el mismo proceso vital el que lo somete a prueba. La prueba es, pues, indefinida y previa, e implica un elemento de riesgo. Futuras etapas del mismo proceso vital pueden probar que lo que parecía ser un riesgo aventurado, en realidad no lo fue, y viceversa. No obstante, hemos de correr este riesgo, hemos de utilizar el conocimiento receptivo, hemos de proseguir continuamente la verificación por la experiencia, tanto si se apoya además en pruebas experimentales como si éstas faltan.

Los procesos vitales constituyen el objeto de la investigación biológica, psicológica y sociológica. En estas disciplinas, es posible y se ha logrado realmente la acumulación de una impresionante suma de conocimiento controlador y de verificación experimental; y los científicos tienen razón cuando, en su estudio de los procesos vitales, procuran extender los métodos experimentales tanto como les es posible. Pero tales tentativas tienen unos límites, que no les son impuestos por la impotencia, sino por definición. Los procesos vitales se caracterizan por su totalidad, espontaneidad e individualidad. La experimentación, en cambio, presupone el aislamiento, la regularidad, la generalidad. En consecuencia, sólo los elementos separables de los procesos vitales son susceptibles de verificación por experimentación, mientras que los procesos mismos han de ser recibidos en una unión creadora para ser conocidos. Los médicos, los psicoterapeutas, los educadores, los reformadores sociales y los dirigentes políticos se ocupan de ese aspecto del proceso vital, que es su aspecto individual, espontáneo y total. Sólo pueden trabajar sobre la base de un conocimiento que une los elementos controladores y los elementos receptivos. La verdad de su conocimiento está verificada en parte por la prueba experimen-

tal y en parte por una participación en la vida individual de la que se ocupan. Si llamamos "intuición" a este "conocimiento por participación", la actitud cognoscitiva ante todo proceso vital individual es intuitiva. La intuición así entendida no es irracional, y no nos exime de tener plena conciencia del conocimiento experimentalmente verificado.

La verificación en el dominio del conocimiento histórico une también un elemento de experimentación y un elemento de experiencia. El lado fáctico de la investigación histórica se fundamenta en el estudio de las fuentes, tradiciones y documentos que se atestiguan unos a otros de un modo comparable a los métodos experimentales (aunque ningún acontecimiento histórico sea repetible). No obstante, el lado selectivo e interpretativo, sin el cual no se habría escrito nunca ninguna historiografía, se fundamenta en una participación en términos de comprensión y explicación. Sin una unión de la naturaleza del historiador con la de su objeto, no es posible ninguna historia realmente significativa. Pero *con* esta unión, el mismo período y la misma figura histórica han recibido, a partir del mismo material verificado, muchas y muy distintas interpretaciones, todas ellas históricamente significativas. A este respecto, verificar significa iluminar, hacer comprensible, dar una imagen significativa y coherente. La labor del historiador consiste en "dar vida" a lo que "se esfumó en el pasado". La prueba de su éxito cognoscitivo, de la verdad de su descripción histórica, es que haya sido capaz de llevarla a feliz término. Esta prueba no es definitiva, y todo trabajo histórico comporta un riesgo. Pero es una prueba, una verificación por la experiencia, aunque no sea una verificación por experimentación.

Los principos y las normas, que constituyen la estructura de la razón subjetiva y de la razón objetiva, son el objeto cognoscitivo de la filosofía. El racionalismo y el pragmatismo discuten la cuestión de su verificación de tal modo que ambos se olvidan del elemento constituido por la unión cognoscitiva y el conocimiento receptivo. El racionalismo intenta desarrollar los principios y las normas en términos de autoevidencia, universalidad y necesidad. Las categorías del ser y del pensamiento, los principios de la expresión estética, las normas de la ley y de la comunión son susceptibles de un análisis crítico y de un conocimiento *a priori*. La analogía de la evidencia matemática, que

no necesita ni las pruebas del conocimiento controlador ni las del conocimiento receptivo, se utiliza para la deducción de los principios racionales, de las categorías y de las normas. El pensamiento analítico puede tomar decisiones acerca de la estructura racional de la mente y de la realidad.

El pragmatismo afirma exactamente lo contrario. Considera los llamados principios de la razón, las categorías y las normas como los resultados de una experiencia acumulada y probada, pero susceptible de experimentar cambios radicales por efecto de la experiencia futura y sometida a pruebas siempre repetidas. Tales principios, categorías y normas han de acreditar su poder de explicar y juzgar un material dado de conocimiento empírico, de expresión estética, de estructuras legales y de formas comunitarias. Si son capaces de hacerlo, están verificados pragmáticamente.

Ni el racionalismo ni el pragmatismo ven el elemento de participación del conocimiento. Ninguno de ellos distingue el conocimiento receptivo del conocimiento controlador. Ambos están ampliamente determinados por la actitud del conocimiento controlador y atados a las alternativas que éste implica. Contra uno y otro, hemos de decir que la verificación de los principios de la razón ontológica no tiene el carácter ni de la autoevidencia racional, ni de una prueba pragmática. La autoevidencia racional no puede atribuirse a un principio que contenga algo más que la pura forma de la racionalidad, como ocurre, por ejemplo, con el imperativo categórico de Kant. Todo principio concreto, toda categoría y norma, que expresa más que la pura racionalidad está sujeto a la verificación por la experimentación o por la experiencia. No es autoevidente, aunque contiene un elemento autoevidente (que, sin embargo, no puede abstraerse del conjunto). El pragmatismo no está en una posición mejor. Le falta un criterio. Si se considera como tal "criterio" la fecundidad de los principios, entonces se suscita la pregunta: "¿Cuál es el criterio de la fecundidad?" No se puede responder de nuevo a esta pregunta en términos de fecundidad, es decir, pragmáticamente. Ni puede responderse a ella racionalmente, excepto si se hace de modo enteramente formalista.

La forma en que los sistemas filosóficos han sido aceptados, experimentados y verificados, insinúa un método de verificación situado más allá del racionalismo y del pragmatismo. Estos sis-

temas se han impuesto a la mentalidad de muchos hombres en términos de conocimiento receptivo y unión cognoscitiva. Por el contrario, en términos de conocimiento controlador, de crítica racional o de pruebas pragmáticas, han sido refutados innumerables veces. Pero siguen vivos. Su verificación es su eficacia en el proceso vital de la humanidad. Demuestran ser inagotables en significación y en fuerza creadora. Este método de verificación no es preciso ni definido, pero es permanente y efectivo. Excluye del proceso histórico lo que está agotado y sin fuerza, y lo que no puede soportar la luz de la pura racionalidad. En cierto modo, combina el elemento pragmático y el elemento racional sin caer en los errores del pragmatismo o del racionalismo. Sin embargo, incluso esta suerte de verificación está amenazada por la posibilidad de una ausencia de significación final. Es más fiel a la vida que todos los otros métodos. Pero entraña el riesgo radical de la vida. Es significativa en lo que intenta verificar, pero no es segura en su verificación.

Esta situación constituye el reflejo de un conflicto fundamental en la razón cognoscitiva. El conocimiento se enfrenta a un dilema: el conocimiento controlador es seguro pero no últimamente significativo, el conocimiento receptivo puede ser últimamente significativo, pero no puede proporcionar la certeza. El carácter amenazador de este dilema, raras veces es subrayado y comprendido. Pero si se tiene clara conciencia del mismo y no se disimula con verificaciones preliminares e incompletas, ha de conducir o a una resignación desesperada con respecto a la verdad o a la búsqueda de la revelación, puesto que la revelación pretende ofrecernos una verdad que es a la vez cierta y objeto de preocupación última —una verdad que incluye y acepta el riesgo y la incertidumbre de todo acto cognoscitivo significativo, pero que lo trasciende al aceptarlo.

Sección II

LA REALIDAD DE LA REVELACIÓN

A. EL SIGNIFICADO DE LA REVELACIÓN

1. Las señales de la revelación

a) *Advertencias metodológicas.* — La finalidad del método llamado fenomenológico consiste en describir "los significados", dejando de lado por cierto tiempo la cuestión de la realidad a la que tales significados se refieren.[1] La importancia de esta actitud metodológica radica en su exigencia de que el significado de una noción sea aclarado y circunscrito antes de que se determine su validez, antes de que se acepte o se rechace tal noción. En demasiados casos, especialmente en el dominio religioso, se ha tomado una idea en su sentido no purificado, vago o popular, y así se la ha hecho víctima de una fácil e injusta recusación. La teología debe adoptar la actitud fenomenológica frente a todos sus conceptos básicos, forzando a sus críticos a ver ante todo lo que los conceptos criticados significan y obligándose a sí misma a describir con esmero sus conceptos y a utilizarlos con coherencia lógica, evitando así el peligro de intentar rellenar las lagunas lógicas con material piadoso. Por consiguiente, el presente sistema inicia cada una de sus cinco partes con una descripción del significado de las ideas determinantes, antes de afirmar y discutir su verdad y realidad concreta.

El *test* de una descripción fenomenológica consiste en su capacidad de ofrecernos una imagen que sea convincente, de

1. Cf. Edmund Husserl, *Ideas*, trad. inglesa de Boyce Gibson, Nueva York, Macmillan Co., 1931.

hacerla visible por quienquiera que desee mirar en la misma dirección, de iluminar con ella otras ideas que le están relacionadas, y de hacer comprensible la realidad que estas ideas tienen por misión reflejar. La fenomenología es una manera de considerar los fenómenos tal como ellos "se presentan", sin la interferencia de prejuicios y explicaciones positivas o negativas.

No obstante, el método fenomenológico deja sin respuesta una cuestión que es decisiva para su validez: ¿Dónde y a quién se revela una idea? El fenomenólogo contesta: Tome usted como ejemplo un acontecimiento revelador típico y vea en él y a través de él la significación universal de la revelación. Esta respuesta resulta insuficiente en cuanto la intuición fenomenológica encuentra distintos y tal vez contradictorios ejemplos de revelación. ¿Qué criterio debe regir entonces la elección de un ejemplo? La fenomenología no puede responder a esta pregunta. Esto indica que mientras la fenomenología es competente en el ámbito de las significaciones lógicas —objeto de las investigaciones originales de Husserl, inventor del método fenomenológico—, sólo es parcialmente competente en el ámbito de las realidades espirituales como la religión.[2]

La pregunta acerca del criterio que debe determinar la elección de un ejemplo, sólo puede contestarse si se introduce un elemento crítico en la fenomenología "pura". No se puede dejar al azar la elección del ejemplo. Si éste no fuese más que un ejemplar de una especie, como ocurre en el reino de la naturaleza, no habría ningún problema. Pero la vida espiritual crea algo más que meros ejemplares; crea encarnaciones únicas de algo universal. En consecuencia, reviste una importancia extrema la decisión acerca del ejemplo a utilizar para una descripción fenomenológica del significado de un concepto como revelación. Tal decisión es crítica en la forma y existencial en la materia. En realidad, depende de una revelación que ha sido recibida y considerada como final, y que es crítica con respecto a otras revelaciones. A pesar de todo, se salvaguarda de este modo la actitud fenomenológica. Se trata de una "fenomenología crítica", que une un elemento intuitivo-descriptivo a un elemento existencial-crítico.

2. Cf. la justificación fenomenológica que Max Scheler nos ofrece de todo el sistema católico romano en su libro, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig, Neue Geist, 1923. Husserl rechazó, con razón, este intento.

El elemento existencial-crítico es el criterio según el cual se selecciona el ejemplo; el elemento intuitivo-descriptivo es la técnica por medio de la cual se describe la significación que se manifiesta en el ejemplo. El carácter concreto y único del ejemplo (por ejemplo, la visión reveladora de Isaías) está en tensión con la pretensión universal de la descripción fenomenológica según la cual el significado de este ejemplo es válido para todos los ejemplos. Tal tensión es inevitable. Puede disminuirse de dos maneras: comparando varios ejemplos distintos o bien eligiendo un ejemplo en el que estén unidas la absoluta concreción y la absoluta universalidad. El primer camino, no obstante, conduce al método de abstracción, que despoja a los ejemplos de su concreción y reduce su significado a una generalización vacía (por ejemplo, una revelación que no es ni judía ni cristiana, ni profética ni mística). Esto precisamente es lo que la fenomenología quiere superar. El segundo camino descansa en la convicción de que una revelación particular (por ejemplo, la aceptación de Jesús como el Cristo por Pedro) es la revelación final y, en consecuencia, es universalmente válida. La significación de la revelación ha sido inferida del ejemplo "clásico", pero la idea inferida de esta manera es válida para toda revelación, por imperfecto y deformado que pueda ser en realidad el acontecimiento revelador. Cada ejemplo de revelación se juzga según los términos de este concepto fenomenológico. Y se puede utilizar este concepto como un criterio, porque expresa la naturaleza esencial de toda revelación.

La fenomenología crítica es el método más adecuado para proporcionarnos una descripción normativa de los significados espirituales (y también Espirituales). La teología debe utilizarla cuando se ocupa de cada uno de sus conceptos fundamentales.

b) *Revelación y misterio.* — Tradicionalmente se ha usado la palabra "revelación" (quitar el velo) para significar la manifestacion de algo oculto que no se puede alcanzar por las vías ordinarias de conocimiento. En el lenguaje cotidiano, se utiliza esta palabra en un sentido más amplio, pero más indeterminado: alguien revela un pensamiento oculto a un amigo, un testigo revela las circunstancias de un crimen, un científico revela un nuevo método que ha estado experimentando durante mucho tiempo, una intuición le llega a alguien "como una revelación"

En todos estos casos, sin embargo, la fuerza de las palabras "revelar" o "revelación" procede de su sentido más propio y estricto. Una revelación es una manifestación especial y extraordinaria que levanta el velo de algo que está oculto de una manera especial y extraordinaria. Con frecuencia, a este carácter oculto se le llama "misterio", palabra que asimismo posee un sentido estricto y un sentido amplio. En el sentido amplio, abarca tanto los relatos de misterios como el misterio de las matemáticas superiores y el misterio del "éxito". En el sentido estricto, que es el que confiere el carácter incisivo a estas expresiones, designa algo que es esencialmente un misterio, algo que perdería su verdadera naturaleza si perdiera su carácter misterioso. "Misterio" en este sentido propio, procede de *muein*, "cerrar los ojos" o "cerrar la boca". Para alcanzar un conocimiento ordinario, es necesario abrir los ojos a fin de aprehender el objeto y abrir la boca a fin de comunicarse con otras personas y poner a prueba las propias intuiciones. En cambio, la experiencia de un verdadero misterio se cumple en una actitud que contradice la actitud requerida por el conocimiento ordinario. Los ojos están "cerrados" porque el verdadero misterio trasciende el acto de ver, de confrontar objetos cuyas estructuras y relaciones se presentan a un sujeto para que las conozca. El misterio caracteriza una dimensión que "precede" a la relación sujeto-objeto. Esta misma dimensión es la que indica el hecho de "cerrar la boca". Es imposible expresar la experiencia del misterio en el lenguaje ordinario, porque este lenguaje ha crecido a partir del esquema sujeto-objeto y está vinculado a él. Si se expresa el misterio en lenguaje ordinario, necesariamente se le entiende mal, se ve reducido a otra dimensión, es profanado. Por esta razón, la violación del contenido de los cultos místicos era una blasfemia que tenía que expiarse con la muerte.

Todo lo que es esencialmente misterioso no puede perder su carácter de misterio, ni siquiera cuando es revelado. De lo contrario, nos sería revelado algo que sólo aparentemente era un misterio, y no aquello que es esencialmente misterioso. Pero, ¿acaso no es una contradicción en los términos hablar de revelación de algo que sigue siendo un misterio en su misma revelación? Esta aparente paradoja es precisamente la que afirman la religión y la teología. Siempre que se afirman las dos proposiciones: que Dios se ha revelado y que Dios es un misterio infinito para aquellos a quienes se ha revelado, se afirma implícitamente esta paradoja. Pero no se trata de una paradoja real, puesto que la revelación incluye ciertos elementos cognoscitivos. La revelación de aquello que es esencial y necesariamente misterioso significa la manifestación, en el contexto de la experiencia ordinaria, de algo que trasciende el contexto habitual de la experiencia. Sabemos algo más del misterio después que ha empezado a manifestarse en la revelación. En primer lugar, su realidad se ha convertido en un hecho de experiencia. En segundo lugar, nuestra relación con el misterio se ha convertido asimismo en un hecho de experiencia. Ambos elementos son elementos cognoscitivos. Pero no por ello la revelación disuelve el misterio en conocimiento. Y tampoco añade nada directamente a la totalidad de nuestro conocimiento ordinario, es decir, a nuestro conocimiento acerca de la estructura sujeto-objeto de la realidad.

Para salvaguardar el sentido propio de la palabra "misterio", hemos de evitar sus usos incorrectos o engañosos. No deberíamos llamar "misterio" a lo que deja de serlo tras haber sido revelado, ni a nada que pudiéramos descubrir mediante una actitud cognoscitiva metódica. Lo que hoy no conocemos, pero que posiblemente se conocerá mañana, no es un misterio. Otro uso inexacto y engañoso de esta palabra se refiere a la diferencia que existe entre los conocimientos controlador y receptivo. Decimos que son "misteriosos" aquellos elementos de la realidad que no podemos alcanzar por el conocimiento controlador, como las cualidades, las *Gestalten*, las significaciones, las ideas, los valores. Pero el hecho de que requieran una distinta actitud cognoscitiva no significa que sean "misteriosos". La cualidad de un color, el significado de una idea o la naturaleza de un ser viviente sólo son un misterio si el método del análisis cuantitativo constituye el modelo de todo conocimiento. Absolutamente nada justifica esa reducción del poder cognoscitivo de la razón. El conocimiento de estos elementos de la realidad es racional, aunque no sea un conocimiento controlador.

El verdadero misterio aparece cuando la razón se ve conducida, más allá de sí misma, a su "fondo y abismo", a lo que "precede" a la razón, al hecho de que el "ser es y el no ser no es" (Parménides), al hecho original (*Urtatsache*) de que hay *algo* y no *nada*. Podemos llamar a esto la "faz negativa" del

misterio. Esta faz del misterio está presente en todas las funciones de la razón; se hace manifiesta en la razón subjetiva así como en la razón objetiva. El "estigma" de la finitud (véanse pp. 246 ss.), que aparece en todas las cosas y en el conjunto de la realidad, y la desazón que embarga el entendimiento cuando tropieza con la amenaza del no ser (véanse pp. 242 ss.) revelan la faz negativa del misterio, el elemento abismal en el fondo del ser. Este lado negativo está siempre potencialmente presente, y podemos reconocerlo en las experiencias tanto cognoscitivas como comunitarias. Es un elemento necesario de la revelación. Sin él, el misterio no sería misterio. Sin el "estoy perdido" de Isaías en su visión inicial, no es posible ninguna experiencia de Dios (Is. 6, 5). Sin la "noche oscura del alma", el místico no puede cumplir ninguna experiencia del misterio del fondo del ser.

La faz positiva del misterio —que incluye su faz negativa— se manifiesta en la revelación concreta. Aquí, el misterio se presenta como el fondo, y no únicamente como el abismo del ser. Se presenta como el poder de ser, que conquista al no ser. Se presenta como nuestra preocupación última. Y se expresa en símbolos y mitos, que apuntan a la profundidad de la razón y a su misterio.

La revelación es la manifestación de lo que nos preocupa últimamente. El misterio que nos es revelado es nuestra preocupación última, porque es el fondo de nuestro ser. En la historia de la religión, los acontecimientos reveladores siempre han sido descritos como acontecimientos que conmocionan, que transforman, que exigen, que son últimamente significativos. Proceden de unas fuentes divinas, del poder de lo que es santo y que, por ende, posee una pretensión incondicional sobre nosotros. Sólo aquel misterio que es objeto de preocupación última para nosotros aparece en la revelación. Gran parte de las ideas que proceden de supuestas revelaciones y que se refieren a objetos y acontecimientos situados en la estructura sujeto-objeto de la realidad, ni son verdaderos misterios ni se apoyan en ninguna auténtica revelación. El conocimiento de la naturaleza y de la historia, de los individuos, de su futuro y de su pasado, de cosas y acontecimientos ocultos —todo eso no es material de revelación sino objeto de observaciones, intuiciones y conclusiones. Si un conocimiento así pretende dimanar de una revelación, es

preciso que lo sometamos a las pruebas de verificación establecidas por los métodos científicos, y que lo aceptemos o rechacemos a tenor del resultado de tales pruebas. Pero todo eso permanece al margen de la revelación, porque ni es objeto de nuestra preocupación última, ni constituye un misterio esencial.

La revelación, como revelación del misterio que es nuestra preocupación última, es invariablemente una revelación para alguien que se halla en una situación concreta de preocupación. Esto se halla claramente indicado en todos los acontecimientos que tradicionalmente han sido considerados como reveladores. No existe ninguna revelación "en general" (*Offenbarung ueberhaupt*). La revelación embarga a un individuo o a un grupo, por lo general a un grupo a través de un individuo; únicamente en esta correlación tiene poder revelador. Sólo es posible aprehender las revelaciones recibidas al margen de la situación concreta como relatos acerca de las revelaciones que otros grupos afirman haber recibido. El conocimiento de tales relatos, e incluso una sagaz comprensión de los mismos, no los convierte en reveladores para quien no pertenezca al grupo que es embargado por la revelación. No hay revelación si no hay nadie que la reciba como su preocupación última.

La revelación siempre es un acontecimiento subjetivo y un acontecimiento objetivo en estricta interdependencia. Alguien se siente embargado por la manifestación del misterio; éste es el lado subjetivo del acontecimiento. Algo ocurre a través de lo cual el misterio de la revelación embarga a alguien; éste es el lado objetivo del acontecimiento. Es imposible separar estos dos aspectos. Si nada ocurre objetivamente, tampoco nada se revela. Si nadie recibe subjetivamente lo que ocurre, nada puede revelar el acontecimiento. El suceso objetivo y la recepción subjetiva pertenecen al acontecimiento total de la revelación. La revelación no es real sin el aspecto receptivo, pero tampoco es real sin el aspecto fáctico. El misterio aparece objetivamente en términos de lo que tradicionalmente se ha llamado "milagro". Y aparece subjetivamente en términos de lo que a veces se ha llamado "éxtasis". A ambos términos hemos de darles una reinterpretación radical.

c) *Revelación y éxtasis.* — Utilizar la palabra "éxtasis" en una explicación teológica implica un mayor riesgo todavía que

el uso de la palabra "misterio", ya que, a pesar de las numerosas deformaciones sufridas por el significado de este término, muy pocas personas dudarían de hablar del misterio divino —por lo menos, si quieren hablar de Dios. No ocurre lo mismo con la palabra "éxtasis". Los llamados movimientos "extáticos" han cargado este término de connotaciones desafortunadas, a pesar de que los profetas y los apóstoles hablaron reiteradamente de sus experiencias extáticas utilizando una gran variedad de términos. Hemos de liberar a la palabra "éxtasis" de sus connotaciones deformadas y rehabilitarla para el desempeño de una sobria función teológica. Si esto resulta imposible, la realidad que esta palabra designa desaparecerá de nuestra vista, a no ser que podamos hallar otro término que la sustituya.

"Éxtasis" (estar fuera de uno mismo) indica un estado de espíritu que es extraordinario en el sentido de que la mente trasciende su situación habitual. El éxtasis no es una negación de la razón; es un estado mental en el que la razón está más allá de sí misma, es decir, más allá de su estructura sujeto-objeto. Al estar más allá de sí misma, la razón no se niega a sí misma. La "razón extática" sigue siendo la razón; no se incorpora nada que sea irracional o antirracional —lo que no podría hacer sin destruirse a sí misma—, sino que trasciende la condición fundamental de la racionalidad finita, la estructura sujeto-objeto. Éste es el estado que los místicos intentan alcanzar mediante sus actividades ascéticas y meditativas. Pero los místicos saben que estas actividades són únicamente preparatorías y que la experiencia del éxtasis se debe exclusivamente a la manifestación del misterio en una situación reveladora. El éxtasis sólo se produce si la mente se siente embargada por el misterio, es decir, por el fondo del ser y del sentido. E inversamente, no hay revelación sin éxtasis. En el mejor de los casos, se da una información que puede ser científicamente probada. El "éxtasis del profeta", que canta el himno y del que está llena la literatura profética, indica que la experiencia del éxtasis posee una significación universal.

Se ha confundido frecuentemente el "éxtasis" con el entusiasmo. Y se entiende fácilmente tal confusión. La palabra "entusiasmo" significa tener a Dios en el interior de uno mismo o estar en el seno de Dios. En ambos sentidos, el estado de espíritu entusiasta posee cualidades extáticas, y no existe una diferencia fundamental en el significado original de estas dos palabras.[3] Pero el término "entusiasmo" ha perdido estas connotaciones religiosas y se ha usado para designar la lucha apasionada por una idea, un valor, una tendencia, un ser humano, etc. El "entusiasmo" ya no entraña la connotación de una relación con lo divino, mientras que el "éxtasis" posee todavía esta connotación, por lo menos hasta cierto punto.

Hoy, el significado de "éxtasis" está ampliamente determinado por aquellos grupos religiosos que pretenden tener experiencias religiosas especiales, inspiraciones personales, dones espirituales extraordinarios, revelaciones individuales y el conocimiento de misterios esotéricos. Tales pretensiones son tan antiguas como la religión y siempre han sido un motivo de asombro y de valoración crítica. Sería erróneo rechazar *a priori* tales pretensiones y negar que estos grupos hayan experimentado un auténtico éxtasis. Pero no se les debería permitir que se arrogaran este término. "Éxtasis" tiene un uso legítimo en teología, especialmente en la teología apologética.

Los llamados movimientos extáticos se hallan continuamente expuestos al peligro —al que las más de las veces sucumben— de confundir una sobreexcitación religiosa con la presencia del Espíritu divino o con la emergencia de la revelación. En toda auténtica manifestación del misterio, algo ocurre tanto objetiva como subjetivamente. Pero en un estado de sobreexcitación religiosa, a menudo artificialmente provocado, sólo ocurre algo subjetivo. Carece, pues, de todo poder revelador. De tales experiencias subjetivas no puede inferirse ninguna nueva interpretación, teórica o práctica, de lo que nos preocupa últimamente. La sobreexcitación religiosa es un estado de espíritu susceptible de ser enteramente explicado en términos psicológicos. En cambio, el éxtasis trasciende el nivel psicológico, aunque no deje de poseer asimismo un cariz psicológico. Revela algo que es válido acerca de la relación entre el misterio de nuestro ser y nosotros mismos. El éxtasis es la forma según la cual lo que nos preocupa incondicionalmente se manifiesta en el seno del conjunto de nuestras condiciones psicológicas. Aparece a través de ellas. Pero no puede inferirse de ellas.

3. Durante el período de la Reforma, se daba el nombre de "entusiastas" a los grupos que pretendían hallarse bajo la guía de unas revelaciones espirituales particulares.

La amenaza del no ser, cuando embarga la mente, provoca la "conmoción ontológica" en la que se cumple la experiencia del aspecto negativo del misterio del ser —su elemento abismal. El término "conmoción" indica un estado de espíritu en el que éste se ve arrancado de su equilibrio normal y fuertemente sacudido en su estructura. La razón alcanza su último límite, es allí rechazada sobre sí misma y de nuevo conducida a su situación extrema. Esta experiencia de la conmoción ontológica se expresa en la función cognoscitiva por la cuestión filosófica fundamental, la cuestión del ser y del no ser. Desde luego, es engañoso preguntar con algunos filósofos: "¿Por qué hay algo? ¿Por qué no hay nada?", ya que la forma de esta pregunta apunta a algo que precede al ser, a algo del que puede derivarse el ser. Pero el ser sólo puede derivarse del ser. La significación de esta pregunta puede expresarse afirmando que el ser es el hecho original que no puede derivarse de ninguna otra cosa. Tomada en este sentido, la anterior pregunta constituye una expresión paradójica de la conmoción ontológica y, como tal, el inicio de toda verdadera filosofía.

La conmoción ontológica queda salvaguardada y al mismo tiempo superada en la revelación y en la experiencia extática que la recibe. Queda salvaguardada en el poder aniquilador de la presencia divina (*mysterium tremendum*) y queda superada en el poder elevador de la presencia divina (*mysterium fascinosum*). El éxtasis une la experiencia del abismo, al que es conducida la razón en todas sus funciones, y la experiencia del fondo, en la que la razón se siente embargada por el misterio de su propia profundidad y de la profundidad del ser en general.

El estado extático en el que se da la revelación no destruye la estructura racional de la mente. Los relatos de las experiencias extáticas en la literatura clásica de las grandes religiones coinciden en este punto: mientras la posesión demoníaca destruye la estructura racional de la mente, el éxtasis divino la salvaguarda y la eleva, aunque trascendiéndola. La posesión demoníaca destruye los principios éticos y lógicos de la razón; el éxtasis divino los afirma. En numerosas fuentes religiosas, especialmente en el Antiguo Testamento, hallamos expuestas y rechazadas algunas "revelaciones" demoníacas. Una supuesta revelación en la que la justicia, como principio de la razón práctica, esté violada, es antidivina y, por consiguiente, es juzgada como

mentira. Lo demoníaco ciega; no revela. En el estado de posesión demoníaca, la mente no está realmente "fuera de sí misma", sino más bien sujeta al poder de algunos de sus elementos, que aspiran a ser toda la mente, se apoderan del centro del yo racional y lo destruyen. Existe, sin embargo, un punto de identidad entre el éxtasis y la posesión. En ambos casos, la estructura ordinaria sujeto-objeto de la mente queda fuera de juego. Pero el éxtasis divino no viola el conjunto de la mente racional, mientras la posesión demoníaca la debilita o la destruye. Esto indica que, si bien el éxtasis no es un producto de la razón, no destruye a la razón.

Es obvio que el éxtasis comporta un poderoso elemento emocional. Pero sería un error reducir el éxtasis a la emoción. En cualquier experiencia extática, todas las funciones de aprehensión y modelamiento de la razón son conducidas más allá de sí mismas, y lo mismo le ocurre a la emoción. En modo alguno el sentimiento está más próximo al misterio de la revelación y a su recepción extática, de lo que lo están las funciones cognoscitivas y éticas.

Con respecto a su elemento cognoscitivo, al éxtasis se le llama frecuentemente "inspiración". Esta palabra, derivada de *spirare*, "respirar", destaca la pura receptividad de la razón cognoscitiva en una experiencia extática. Las confusiones y las deformaciones han convertido el término "inspiración" en casi tan inútil como las palabras "éxtasis" y "milagro". El uso incierto de este término para describir actos de conocimiento no discursivo es parcialmente responsable de esta situación. En este empleo de la palabra, estar inspirado significa estar en una actitud creadora, o sentirse embargado por una idea, o alcanzar la comprensión de algo por una intuición repentina. El abuso opuesto del término está vinculado a ciertas formas de la doctrina de la inspiración de los textos bíblicos. Se concibe la inspiración como un acto mecánico de dictado o, de manera más sutil, como un acto de comunicación de información. En el contexto de esas ideas acerca de la inspiración, la razón se ve invadida por un cuerpo extraño de conocimiento con el que no puede unirse, un cuerpo que destruiría la estructura racional de la mente si permaneciera en ella. En último análisis, una doctrina mecánica o cualquier otra forma de doctrina no extática de la inspiración es demoníaca. Destruye la estructura racional

que debe acoger a la inspiración. Es obvio que la inspiración, si con este nombre se designa la cualidad cognoscitiva de la experiencia extática, no puede proporcionar el conocimiento de objetos o relaciones finitas. Nada añade al complejo del conocimiento que está determinado por la estructura sujeto-objeto de la razón. La inspiración abre una nueva dimensión del conocimiento, la dimensión de comprensión en relación con nuestra preocupación última y con el misterio del ser.

d) *Revelación y milagro.* — Según su definición habitual, la palabra "milagro" designa un acontecimiento que contradice las leyes de la naturaleza. Esta definición, junto con las innumerables y no comprobadas historias de milagros acaecidos en todas las religiones, ha falseado este término y ha hecho peligroso su empleo por parte de la teología. Pero no se puede abandonar una palabra que expresa una genuina experiencia, si no se dispone de otra que la sustituya, y no parece que se haya encontrado tal sustituto. El Nuevo Testamento emplea con frecuencia la palabra griega *semeion* (signo, señal) para designar la significación religiosa de los milagros. Pero la palabra "signo", sin ninguna otra cualificación, no puede expresar esta significación religiosa. Sería más acertado añadir la palabra "acontecimiento" a "signo" y hablar de acontecimientos-signos. El significado original de milagro, "lo que asombra", es plenamente adecuado para describir el aspecto objetivo de una experiencia reveladora. Pero esta connotación ha sido absorbida por la desafortunada connotación de una interferencia supranatural que destruye la estructura natural de los acontecimientos. Esta desventurada connotación queda descartada en la palabra "signo" y en la expresión "acontecimiento-signo".

Mientras la conciencia religiosa primitiva, en su ingenuidad original, acepta que unos relatos asombrosos le hablen de las manifestaciones divinas, pero no elabora una teoría supranaturalista de los milagros, los períodos racionalistas posteriores convierten la negación de las leyes naturales en el punto principal de los relatos milagrosos. Se desarrolla una especie de racionalismo irracionalista en el cual el grado de absurdidad de una narración milagrosa se convierte en la medida de su valor religioso. ¡Cuánto más imposible, más reveladora! Ya en el Nuevo Testamento podemos observar que, cuanto más reciente es

la tradición, tanto más se acentúa el elemento antinatural en oposición al elemento significativo. En el período postapostólico, cuando se escribieron los evangelios apócrifos, ya no hubo freno alguno frente a lo absurdo. Los paganos, lo mismo que los cristianos, no estaban tan interesados en la presencia de lo divino en los acontecimientos transtornadores y significativos como en la sensación que producían en sus espíritus racionalistas los acontecimientos antirracionales. Este antirracionalismo racionalista infectó el cristianismo primitivo y todavía constituye una pesada carga para la vida de la Iglesia y para la teología.

La manifestación del misterio del ser no destruye la estructura del ser en la que el misterio se manifiesta. El éxtasis, en el que el misterio es acogido, no destruye la estructura racional de la mente que acoge el misterio. El acontecimiento-signo, que mediatiza el misterio de la revelación, no destruye la estructura racional de la realidad en la que aparece. Si se aplican estos criterios, se puede establecer una doctrina significativa de los acontecimientos-signos o milagros.

No debería utilizarse la palabra "milagro" para designar los acontecimientos que suscitan nuestro asombro durante algún tiempo, tales como los descubrimientos científicos, las creaciones técnicas, las obras impresionantes de arte o de política, las realizaciones personales, etc. Todos dejan de suscitar nuestro asombro en cuanto nos hemos acostumbrado a ellos, aunque sigamos admirándolos e incluso aunque siga acrecentándose nuestra admiración por ellos. No son milagros las estructuras de la realidad, las *Gestalten*, las cualidades, las finalidades (*teloi*) internas de las cosas, aunque nunca dejen de ser objetos de admiración. Hay un elemento de asombro en la admiración, pero no es un asombro numinoso: no indica un milagro.

Así como el éxtasis presupone la conmoción producida por el no ser en la mente, también los acontecimientos-signos presuponen el estigma del no ser en la realidad. En esta conmoción y en este estigma, que se hallan en una estricta correlación, aparece el aspecto negativo del misterio del ser. La palabra "estigma" indica las señales de la infamia, por ejemplo, en el caso de un criminal, y las señales de la gracia, por ejemplo, en el caso de un santo; en ambos ejemplos, sin embargo, indica algo negativo. Hay un estigma que aparece en todas las cosas, el estigma de la finitud, o del implícito e inevitable no ser. Es sor-

prendente que, en numerosas narraciones de milagros, hallemos una descripción del espanto "numinoso" que embarga a quienes participan en los acontecimientos milagrosos. Experimentan la sensación de que se hunde "bajo" sus pies el suelo firme de la realidad cotidiana. La experiencia correlativa del estigma del no ser en la realidad y de la conmoción del no ser en la mente produce esta sensación que, a pesar de no ser reveladora en sí misma, acompaña a toda experiencia de auténtica revelación.

No es posible interpretar los milagros como una interferencia supranatural en los procesos naturales. Si tal interpretación fuese verdadera, la manifestación del fondo del ser destruiría la estructura del ser; Dios se dividiría en sí mismo, como ha afirmado el dualismo religioso. Sería más pertinente que llamásemos "demoníaco" a este milagro, no porque estaría producido por los "demonios", sino porque revelaría una "estructura de destrucción" (véase parte IV, sección I). Corresponde al estado de "posesión demoníaca" de la mente, y podríamos llamarlo "hechicería". La teoría supranaturalista de los milagros convierte a Dios en un hechicero y en la causa de la "posesión demoníaca"; confunde a Dios con las estructuras demoníacas de la mente y de la realidad. Tales estructuras existen, y se fundamentan en una deformación de las genuinas manifestaciones del misterio del ser. Resulta ciertamente intolerable una teología supranaturalista que utilice modelos derivados de la estructura de la posesión demoníaca y de la hechicería para describir la naturaleza de la revelación en términos de destrucción de la razón tanto subjetiva como objetiva.

Los acontecimientos-signos, en los que el misterio del ser se manifiesta, son constelaciones particulares de elementos de la realidad en correlación con constelaciones particulares de elementos de la mente. Un auténtico milagro es ante todo un acontecimiento asombroso, insólito, transtornador, pero que no contradice la estructura racional de la realidad. En segundo lugar, es un acontecimiento que nos remite al misterio del ser, porque expresa de un modo concreto la relación que media entre el ser y nosotros. En tercer lugar, es un hecho que acogemos como un acontecimiento-signo en una experiencia extática. Sólo si se cumplen estas tres condiciones se puede hablar de auténtico milagro. Lo que no nos conmociona y sólo nos asombra, carece de todo poder revelador. Lo que nos conmociona sin remitirnos al misterio del ser, no es milagro sino hechicería. Lo que no acogemos en un estado de éxtasis, es un relato acerca de la creencia en un milagro, pero no un milagro real. Los relatos sinópticos de los milagros de Jesús subrayan esta triple condición. Los milagros se dan tan sólo a aquellos para quienes constituyen unos acontecimientos-signos, para aquellos que los reciben con fe. Jesús se niega a realizar milagros "objetivos". Tales milagros son una contradicción en los términos. Esta estricta correlación hace posible el intercambio de las palabras que describen los milagros por las que describen el éxtasis. Se puede decir que el éxtasis es el milagro de la mente y que el milagro es el éxtasis de la realidad.

Puesto que ni el éxtasis ni el milagro destruyen la estructura de la razón cognoscitiva, el análisis científico, la investigación psicológica, física e histórica son posibles y necesarias. La investigación puede y debe proceder sin la menor restricción. Puede socavar las supersticiones y las interpretaciones demoníacas de la revelación, del éxtasis y del milagro. La ciencia, la psicología y la historia son aliadas de la teología en la lucha contra las distorsiones supranaturalistas de la verdadera revelación. La explicación científica y la crítica histórica protegen a la revelación; no pueden aventarla, ya que la revelación pertenece a una dimensión de la realidad en la que resultan inoperantes tanto el análisis científico como el análisis histórico. La revelación es la manifestación de la profundidad de la razón y del fondo del ser. Nos encamina hacia el misterio de la existencia y hacia nuestra preocupación última. Es independiente de lo que la ciencia y la historia nos dicen acerca de las condiciones en las que aparece; y no puede hacer que la ciencia y la historia dependan de ella. Ningún conflicto es posible entre dimensiones diferentes de la realidad. La razón recibe a la revelación en el éxtasis y en los milagros; pero la revelación no destruye a la razón, como tampoco la razón no vacía de su contenido a la revelación.

2. Los medios de la revelación

a) *La naturaleza como medio de revelación.* — No existe realidad, cosa o acontecimiento alguno que no pueda ser portador del misterio del ser y entrar en una correlación reveladora. En

principio, nada está excluido de la revelación, porque nada está incluido en ella debido a sus cualidades particulares. Ni persona ni cosa alguna es digna en sí misma de representar nuestra preocupación última. Por otra parte, toda persona y toda cosa participa en el ser en sí, es decir, en el fondo y en la significación del ser. Sin tal participación, carecería del poder de ser. Ésta es la razón por la que casi todos los tipos de realidad han llegado a ser en un momento u otro un medio de revelación.

Aunque nada se ha convertido en portador de la revelación por sus cualidades excepcionales, estas cualidades determinan la dirección en la que una cosa o un acontecimiento expresa nuestra preocupación última y nuestra relación con el misterio del ser. No existe la menor diferencia entre una piedra y una persona en su respectiva potencialidad de convertirse en portadores de revelación por su entrada en una constelación reveladora. Pero existe una gran diferencia entre ellas en lo que se refiere a la significación y a la veracidad de las revelaciones transmitidas por su mediación. La piedra representa un número más bien limitado de cualidades capaces de encaminarnos hacia el fondo del ser y de la significación. La persona representa las cualidades centrales y, por implicación, todas las cualidades que pueden encaminarnos hacia el misterio de la existencia. No obstante, se dan en la piedra ciertas cualidades para las que la persona no es explícitamente representativa (el poder de durar, de resistir, etc.). Tales cualidades pueden hacer de la piedra un elemento sustentador de la revelación que surge a través de una persona, por ejemplo, la metáfora "roca de los tiempos" aplicada a Dios. Los elementos sacramentales (agua, vino, aceite, etc.) hemos de verlos bajo este luz. Su carácter original como portadores independientes de la revelación ha sido transformado en una función de sostén. Pero incluso en esta función, es aún perceptible su poder original independiente.

Los medios de revelación procedentes de la naturaleza son tan innumerables como los objetos naturales. El océano y las estrellas, las plantas y los animales, las almas y los cuerpos humanos, todos son medios naturales de revelación. Igualmente numerosos son los acontecimientos naturales que pueden entrar en una constelación reveladora: los movimientos del cielo, el cambio del día y de la noche, el crecimiento y la decrepitud, el nacimiento y la muerte, las catástrofes naturales, las experiencias psicosomáticas tales como la vejez, la enfermedad, el sexo, el peligro. En todos estos casos, no es la cosa o el acontecimiento como tal el que posee un carácter revelador; revelan aquello que los utiliza como medios y portadores de revelación.[4]

Mientras la vida cotidiana es una mezcla ambigua de lo regular y de lo irregular, en las constelaciones reveladoras cumplimos la experiencia de lo uno o de lo otro en su forma radical. Si lo "extraordinariamente regular" es el medio de revelación, el misterio del ser se manifiesta en su relación con el carácter racional de la mente y de la realidad; lo divino descubre su cualidad de *logos* sin dejar de ser el *misterio* divino. Si lo "extraordinariamente irregular" es el medio de revelación, el misterio del ser se manifiesta en su relación con el carácter prerracional de la mente y de la realidad; lo divino muestra su carácter *abismal* sin dejar de ser el misterio *divino*. Lo extraordinariamente regular como medio de revelación determina el tipo social y ético de religión. La coordinación kantiana de la ley moral con el cielo estrellado como expresión de lo incondicionalmente sublime, constituye la formulación clásica de la interdependencia mutua en que se hallan la experiencia de la ley social y de la ley natural y la relación de ambas con la significación última de la existencia. Lo extraordinariamente irregular como medio de revelación determina el tipo individualista y paradójico de religión. El símbolo con el que Kierkegaard hablaba de la situación siempre flotante del creyente como la del hombre que está nadando sobre las profundidades del océano, y su insistencia acerca del "salto" que deja atrás todas las cosas regulares y tradicionales, constituyen las expresiones clásicas de este tipo de religión. Esta misma diferencia es la que da pie al

4. Al juzgar los ritos y los símbolos sexuales de diversas religiones, deberíamos recordar que no es lo sexual en sí mismo lo que en ellos se revela, sino el misterio del ser que, por medio de lo sexual, manifiesta su relación con nosotros de un modo particular. Esto explica y justifica la profusa utilización de los símbolos sexuales en el cristianismo clásico. El protestantismo, certeramente consciente del peligro de una demonización de estos símbolos, ha generado una extremada desconfianza a su respecto, olvidando a menudo el carácter mediador del sexo en las experiencias reveladoras. Pero las diosas del amor son en primer lugar diosas, revestidas de una dignidad y un poder divinos, y sólo en segundo lugar representan la esfera de lo sexual en su significación última. El protestantismo, al rechazar el simbolismo sexual, no sólo se arriesga a perder mucha riqueza simbólica, sino también a seccionar la esfera sexual del fondo del ser y de la significación en que está enraizada y del que procede su consagración.

actual conflicto entre la teología de Ritschl y la teología neo-ortodoxa.

La revelación por medios naturales no es una revelación natural. La "revelación natural", si se la considera distinta de la revelación por la naturaleza, es una contradicción en los términos, ya que si es un conocimiento natural no es una revelación, y si es una revelación convierte en extática y milagrosa a la naturaleza. El conocimiento natural de uno mismo y del mundo no puede conducir a la revelación del fondo del ser. Puede conducir a la cuestión del fondo del ser, y esto es lo que la llamada teología natural puede y debe hacer. Pero esta cuestión no la plantea ni una revelación natural ni una teología natural. Es la cuestión que formula la razón acerca de su propio fondo y abismo. La razón la formula, pero no puede contestarla. La revelación puede contestarla. Y esta respuesta no se fundamenta ni en la llamada revelación natural ni en la llamada teología natural. Se fundamenta en la revelación real, en el éxtasis y en los acontecimientos-signos. La teología natural y, de un modo más definido aún, la revelación natural no son sino los nombres erróneos que se han dado a la faz negativa de la revelación del misterio y a una interpretación de la conmoción y el estigma del no ser.

La razón cognoscitiva puede ir tan lejos como esto. Puede profundizar la cuestión del misterio que yace en el fondo de la razón. Pero todo paso que dé más allá del análisis de esta situación es, o una argumentación vana, o un resto de creencias tradicionales, o ambas cosas a la vez. Cuando Pablo habla de la perversión idolátrica de un posible conocimiento de Dios a través de la naturaleza, no acusa a los pueblos idólatras por su discutible argumentación, sino por las distorsiones con las que han deformado la revelación a través de la naturaleza. La naturaleza en sectores particulares o la naturaleza en conjunto puede ser un medio de revelación en una experiencia extática. Pero la naturaleza no puede ser la base de una argumentación concluyente acerca del misterio del ser. Aun cuando pudiera serlo, no se la debería llamar teología natural y, aún menos, revelación natural.

b) *La historia, los grupos y los individuos como medios de revelación.* — Los acontecimientos históricos, los grupos o los

individuos como tales no son medios de revelación. Es la constelación reveladora en la que entran bajo unas condiciones particulares la que los hace reveladores; no su significación histórica o su dimensión social o personal. Si la historia se trasciende a sí misma en una correlación de éxtasis y de acontecimiento-signo, la revelación se produce. Si unos grupos de personas se hacen transparentes al fondo del ser y de la significación, la revelación se produce. Pero su incidencia no puede ser prevista o deducida de las cualidades de las personas, de los grupos y de los acontecimientos. Tal incidencia es el destino histórico, social y personal. Y se sitúa bajo la "creatividad directora" de la vida divina (véase más adelante, pp. 338 ss.).

La revelación histórica no es la revelación *en* la historia sino *a través* de la historia. Siendo el hombre esencialmente histórico, toda revelación, incluso cuando nos llega a través de una roca o de un árbol, se da *en* la historia. Pero la historia misma sólo es reveladora cuando un acontecimiento particular, o una serie de acontecimientos, es experimentado extáticamente como milagro. Tales experiencias pueden estar vinculadas a grandes acontecimientos creadores o destructores de una historia nacional. Los acontecimientos políticos se interpretan entonces como dones, juicios y promesas divinos y, por consiguiente, como objetos de preocupación última y manifestación del misterio del ser.

La historia es la historia de unos grupos, representados e interpretados por algunas personalidades. Ambos, grupos y personalidades, en conexión con los acontecimientos históricos que poseen un carácter revelador, pueden convertirse en medios de revelación. El grupo que posea una experiencia extática en relación con su destino histórico, puede convertirse en un medio de revelación para los otros grupos. Eso es lo que el profetismo judío anticipaba cuando incluía a todas las naciones en la bendición de Abraham y las veía anticipadamente acudiendo al monte Sión para adorar al Dios de Israel. La Iglesia cristiana ha sido siempre consciente de su vocación de ser portadora de la revelación para las naciones e individuos. De la misma manera, las personalidades vinculadas a los acontecimientos reveladores pueden convertirse en medios de revelación, ya como representantes ya como intérpretes de estos acontecimientos, y a veces como ambas cosas a la vez. Moisés, David y Pedro nos son des-

critos como representantes y como intérpretes de unos acontecimientos reveladores. Ciro representa un suceso revelador, pero el segundo Isaías lo interpreta. Pablo, el misionero, representa un acontecimiento revelador, mientras Pablo, el teólogo, lo interpreta. En ambas funciones, todos estos hombres son medios de revelación histórica. Y todos ellos, así como los acontecimientos mismos, apuntan hacia algo que los trasciende infinitamente, hacia la automanifestación de lo que nos preocupa últimamente.

La revelación a través de las personalidades no queda restringida a quienes representan o interpretan la historia. La revelación puede darse a través de toda personalidad que sea transparente al fondo del ser. El profeta, aunque sea un medio de revelación histórica, no excluye otros medios personales de revelación. El sacerdote, que administra la esfera de lo sagrado; el santo, que encarna la santidad misma; el creyente ordinario, que se siente embargado por el Espíritu divino —todos pueden ser medios de revelación para los demás y para un grupo entero. Sin embargo, no es la función sacerdotal como tal la que posee un carácter revelador. Una administración mecanizada de los ritos religiosos puede excluir toda presencia reveladora de la realidad sagrada que pretende transmitir. Sólo bajo unas condiciones especiales revela la función sacerdotal el misterio del ser. Y eso es igualmente cierto del santo. El término "santo" ha sido mal entendido y deformado; se ha identificado la santidad con la perfección religiosa o moral. Por esta razón, el protestantismo ha eliminado finalmente de la teología el concepto de santidad, y de la religión la realidad del santo. Pero la santidad no es una perfección personal. Los santos son personas transparentes al fondo del ser que se revela a través de ellos y capaces de entrar como medios en una constelación reveladora. Su ser puede convertirse en un acontecimiento-signo para los demás. Ésta es la verdad que se oculta tras la práctica católica de exigir milagros de cada santo. El protestantismo no admite ninguna diferencia entre el santo y el creyente ordinario. Todo creyente es un santo en cuanto pertenece a la comunión de los santos, a la realidad nueva que es santa en su fundamento; y cada santo es un creyente ordinario en cuanto pertenece al grupo de quienes necesitan el perdón de los pecados. Sobre esta base, sin embargo, el creyente puede llegar a ser un medio de revelación para los demás y, en *este* sentido, puede convertirse en un santo. Su

fe y su amor pueden llegar a ser unos acontecimientos-signos para quienes se sienten embargados por su poder y creatividad. Es ciertamente necesario que la teología protestante vuelva a plantearse el problema de la santidad.

La revelación histórica puede ir y habitualmente va acompañada y asistida por la revelación a través de la naturaleza, puesto que la naturaleza es la base sobre la que se desarrolla la historia y sin la cual la historia carecería de toda realidad. Por eso, el mito y la leyenda sagrada nos hablan de la participación de las constelaciones naturales de carácter revelador en la revelación histórica. Los evangelios sinópticos están llenos de relatos en los que la presencia del reino de Dios en Jesús como el Cristo está atestiguada por los acontecimientos naturales que entran en correlación con la revelación.

c) *La palabra como medio de revelación y la cuestión de la "palabra interior"*. — La importancia que reviste la "palabra", no sólo para la idea de revelación, sino también para casi toda doctrina teológica, es tan enorme que hace urgentemente necesaria una "semántica teológica". En el interior del sistema teológico son varios los lugares en los que hay que formular algunas cuestiones semánticas y darles luego una respuesta. No es posible comprender la estructura racional del hombre sin la palabra con la que el hombre aprehende la estructura racional de la realidad. No es posible comprender la revelación sin la palabra como medio de revelación. No es posible describir el conocimiento de Dios si no es a través de un análisis semántico de la palabra simbólica. No es posible comprender en sus diversos significados los símbolos "palabra de Dios" y "Logos" sin una intuición de la naturaleza general de la palabra. No es posible interpretar el mensaje bíblico sin unos principios semánticos y hermenéuticos. La predicación de la Iglesia presupone una comprensión de las funciones expresiva y denotativa de la palabra, además de su función comunicativa. En estas circunstancias, no es sorprendente que se haya intentado reducir la totalidad de la teología a una doctrina ampliada de la "palabra de Dios" (Barth). Mas, para hacer esto, o bien hay que identificar la "palabra" con la revelación y emplear el término "palabra" en un sentido tan amplio que toda automanifestación divina quede incluida en ella, o bien hay que restringir la revelación a la pa-

labra hablada y entender la locución "palabra de Dios" en un sentido literal, no simbólico. En el primer caso, se pierde el sentido específico del término "palabra"; en el segundo caso, este sentido específico queda salvado, pero se impide a Dios toda automanifestación que no sea hablada. Esto contradice, sin embargo, no sólo el sentido del poder de Dios, sino también el simbolismo religioso, bíblico y no bíblico, que utiliza la vista, el tacto y el gusto con la misma frecuencia que el oído para describir la experiencia de la presencia divina. En consecuencia, sólo puede hacerse de la "palabra" el símbolo que engloba toda automanifestación divina, si la "Palabra" divina tanto puede verse y gustarse como oírse. La doctrina cristiana de la encarnación del Logos incluye la paradoja de que la Palabra se ha convertido en un objeto de visión y de tacto (véase más adelante, pp. 206 ss.).

No hemos de confundir la revelación por medio de las palabras con las "palabras reveladas". Las palabras humanas, tanto en el lenguaje sagrado como en el lenguaje secular, se generan en el proceso de la historia humana y se fundamentan en la experiencia de la correlación existente entre la mente humana y la realidad. La experiencia extática de la revelación, como cualquier otra experiencia, puede contribuir a la formación y transformación de un lenguaje. Pero no puede crear su propio lenguaje, que sería preciso aprender como hay que aprender una lengua extranjera. La revelación utiliza el lenguaje ordinaro, lo mismo que utiliza la naturaleza y la historia, la vida psíquica y la vida espiritual del hombre como medios de revelación. El lenguaje ordinario, que expresa y denota la experiencia ordinaria de la mente y de la realidad en su estructura categorial, se convierte en un vehículo para expresar y denotar la experiencia extraordinaria de la mente y de la realidad en el éxtasis y en el acontecimiento-signo.

La experiencia, referida a sí mismo y en realidad incognoscible, de un sujeto, la palabra la transmite a otro sujeto de dos maneras distintas: por expresión y por denotación. Estas dos maneras están ampliamente unidas, pero existe un polo de la expresión del que casi está ausente la denotación, y existe un polo de la denotación del que casi está ausente la expresión. El poder denotativo del lenguaje es su capacidad para aprehender y comunicar las significaciones generales. El poder expresivo del lenguaje es su capacidad para discernir y comunicar los estados personales. Una ecuación algebraica tiene un carácter casi exclusivamente denotativo, un alarido tiene un carácter casi exclusivamente expresivo. Pero incluso en el caso de un alarido, quien lo profiere indica un contenido definido de sentimiento, e incluso en el caso de una ecuación matemática, puede expresarse la satisfacción experimentada ante la evidencia del resultado y la adecuación del método seguido. En su mayor parte, el lenguaje se mueve entre estos dos polos: cuanto más científico y técnico, tanto más cercano al polo denotativo; cuanto más poético y comunitario, tanto más cercano al polo expresivo.

La palabra como medio de revelación apunta hacia más allá de su sentido ordinario tanto en la denotación como en la expresión. En la situación de revelación, el lenguaje posee un poder denotativo que, a través de la significación ordinaria de las palabras, apunta a la relación que éstas tienen con nosotros. En la situación de revelación, el lenguaje posee un poder expresivo que, a través de las posibilidades de expresión ordinarias del lenguaje, apunta a lo inexpresable y a la relación que éste tiene con nosotros. Esto no significa que la estructura lógica del lenguaje ordinario quede destruida cuando la palabra se convierte en un medio de revelación. Las combinaciones de palabras desatinadas no indican la presencia de lo divino, aunque puedan tener un poder expresivo sin ninguna función denotativa. El lenguaje corriente, por otra parte, incluso cuando trata de cuestiones de preocupación última, no es un medio de revelación. No posee el "sonido" y la "voz" que hacen perceptible lo incondicionalmente último. Cuando se habla de lo último, del ser y de la significación, el lenguaje corriente lo retrotrae al nivel de lo previo, de lo condicionado, de lo finito, amortiguando así su poder revelador. Por el contrario, el lenguaje como medio de revelación posee el "sonido" y la "voz" del misterio divino en y a través del sonido y de la voz de la expresión y de la denotación humanas. El lenguaje dotado de este poder es la "palabra de Dios". Utilizando una metáfora óptica para caracterizar el lenguaje, podríamos decir que la palabra de Dios como palabra de la revelación es un lenguaje transparente. A través del lenguaje corriente, algo resplandece (o, con más exactitud, algo

suena) y este algo es la automanifestación de la profundidad del ser y del sentido.

Es obvio que la palabra como medio de revelación, la "palabra de Dios", no es una palabra de información acerca de una verdad que, de otro modo, permanecería oculta. Si fuese así, si la revelación fuese una información, no sería necesaria ninguna "transparencia" del lenguaje. El lenguaje corriente, aunque sin transmitirnos ningún "sonido" de ultimidad, podría darnos una información acerca de las "cuestiones divinas". Tal información poseería un interés cognoscitivo y quizás ético, pero carecería de todas las características de la revelación. No tendría el poder de embargar, conmocionar y transformar, este poder que se atribuye a la "palabra de Dios".

Si la palabra como medio de revelación no es información, no puede ser pronunciada separadamente de los acontecimientos reveladores en la naturaleza, en la historia y en el hombre. La palabra no es un medio de revelación además de los otros medios; es un elemento necesario en todas las formas de revelación. Puesto que el hombre es hombre por el poder de la palabra, nada realmente humano puede ser tal sin la palabra, ya sea hablada o silenciosa. Cuando los profetas hablaban, hablaban de las "grandes hazañas de Dios", de los acontecimientos reveladores en la historia de Israel. Cuando los apóstoles hablaban, hablaban de la única gran hazaña de Dios, del acontecimiento revelador que se llama Jesús, el Cristo. Cuando los sacerdotes, los videntes y los místicos del paganismo pronunciaban oráculos sagrados y creaban escritos sagrados, ofrecían una interpretación de una realidad Espiritual en la que habían penetrado después de abandonar la realidad ordinaria. El ser precede a la palabra, y la realidad reveladora precede a la palabra reveladora y la determina. Una recopilación de supuestas revelaciones divinas acerca de "la fe y la moral" sin un acontecimiento revelador que las interprete es un libro de la ley con autorización divina, pero no es la palabra de Dios, y carece de todo poder revelador. Ni los diez mandamientos veterotestamentarios, ni el gran mandamiento evangélico son reveladores si están separados de la alianza divina con Israel o de la presencia del reino de Dios en el Cristo. Estos mandamientos significaban y debemos considerarlos como interpretaciones de una realidad nueva, y no como órdenes dirigidas contra la vieja realidad. Son

descripciones y no leyes. Lo mismo es cierto en lo que respecta a las doctrinas. No existen doctrinas reveladas, sino que existen situaciones y acontecimientos reveladores que pueden ser descritos en términos doctrinales. Las doctrinas eclesiásticas no tienen sentido si se las separa de la situación reveladora de la que han surgido. La "palabra de Dios" no contiene ni mandamientos revelados ni doctrinas reveladas; acompaña e interpreta unas situaciones reveladoras.

La expresión "palabra interior" es harto desafortunada. Las palabras son medios de comunicación. La "palabra interior" sería una especie de autocomunicación, un monólogo del alma consigo misma. Pero se utiliza la expresión "palabra interior" para describir la palabra de Dios en la profundidad del alma individual. Cierto es que algo se le dice al alma, pero no se trata ni de palabras habladas ni de palabras silenciosas. No se trata en absoluto de palabras. Es un movimiento del alma en sí misma. La "palabra interior" es una expresión de la negación de la palabra como medio de revelación. Una palabra se dice *a* alguien; la "palabra interior" es la conciencia de lo que ya está presente y no necesita ser dicho. Eso es asimismo cierto en lo que respecta a la expresión "revelación interior". Una revelación interior debe revelar algo que todavía no forma parte del hombre interior. De lo contrario, no sería revelación sino recuerdo; algo potencialmente presente se haría real y consciente. De hecho, ésta es la posición de los místicos, de los idealistas y de los espiritualistas,[5] sean o no conscientes de ella. Pero el hombre en el estado de alienación existencial no puede alcanzar el mensaje del Nuevo Ser por el recuerdo. El mensaje tiene que venir a él, tiene que serle dicho: es objeto de revelación. Esta crítica de la doctrina de la palabra interior tiene su confirmación histórica en la gran facilidad con que se pasa del espiritualismo al racionalismo. La palabra interior se identificó cada vez más con las normas lógicas y éticas que constituyen la estructura racional de la mente y de la realidad. La voz de la revelación fue sustituida por la voz de nuestra conciencia moral, que nos recuerda lo que esencialmente ya sabemos. Con-

5. No debería utilizarse la palabra "espiritualistas", que ha adquirido unas connotaciones ocultistas, para designar a los llamados "entusiastas" del período de la Reforma y de inicios del siglo XVIII. Su característica era la creencia en la palabra interior o en la revelación interior que surge en la intimidad del alma del cristiano individual.

tra la doctrina de la palabra interior, la teología cristiana debe mantener la doctrina de la palabra como medio de revelación o, simbólicamente, la doctrina de la palabra de Dios.

3. La dinámica de la revelación: revelación original y revelación dependiente

La historia de la revelación indica que existe una diferencia entre las revelaciones originales y las revelaciones dependientes. Esta diferencia es una consecuencia del carácter correlativo de la revelación. Una revelación original es una revelación que se da en una constelación que antes no existía. Por primera vez están unidos este milagro y este éxtasis. Ambos son originales. Por el contrario, en una revelación dependiente, el milagro y su recepción original forman juntos el elemento dado, mientras el elemento receptor cambia cuando nuevos individuos y nuevos grupos entran en la misma correlación de revelación. Jesús es el Cristo, tanto porque podía convertirse en el Cristo como porque fue recibido como el Cristo. Sin ambas cosas a la vez no habría sido el Cristo. Y esto no sólo fue verdad de aquellos que primero le recibieron, sino que es igualmente verdad de todas las generaciones posteriores que han entrado en una correlación reveladora con Él. Existe, sin embargo, una diferencia entre la revelación original y la revelación dependiente. Mientras Pedro encontró al hombre Jesús, al que llamó el Cristo, en un éxtasis revelador original, las generaciones posteriores encontraron al Jesús que había sido recibido como el Cristo por Pedro y los demás apóstoles. Se da una revelación continua en la historia de la Iglesia, pero es una revelación dependiente. El milagro original, junto con su recepción original, es el punto de referencia permanente, mientras la recepción espiritual por parte de las generaciones posteriores cambia continuamente. Pero si se cambia un elemento de la correlación, toda la correlación queda transformada. Verdad es que "Jesucristo... el mismo ayer, hoy y siempre" es el punto de referencia inamovible en todos los períodos de la historia de la Iglesia. Pero el acto de referirse a él nunca es el mismo, puesto que nuevas generaciones con nuevas potencialidades de recepción entran en la correlación y la transforman. Ningún tradicionalismo eclesiástico y ningún biblicismo ortodoxo pueden eludir esta situación de "revelación dependiente". Y esto es una respuesta a la debatida cuestión del poder revelador de la historia de la Iglesia. La historia de la Iglesia no es un lugar de revelaciones originales que se sobreañadan a la revelación única en la que se fundamenta la Iglesia (cf. el apartado sobre la experiencia, pp. 61 ss.). Más bien es el lugar de las continuadas revelaciones dependientes que constituyen un aspecto de la acción del Espíritu divino en la Iglesia. A este aspecto, referido a la Iglesia en su conjunto y a sus miembros individuales, suele dársele el nombre de "iluminación". El término "iluminación" designa el elemento cognoscitivo en el proceso de actualización del Nuevo Ser. Es el lado cognoscitivo del éxtasis. Mientras que tradicionalmente se ha usado el término "inspiración" para designar una revelación original, el término "iluminación" ha servido para expresar lo que nosotros llamamos "revelación dependiente". El Espíritu divino, que ilumina a los creyentes como individuos y como grupo, establece una correlación reveladora entre la razón cognoscitiva de los creyentes y el acontecimiento sobre el que se basa el cristianismo.

Esto nos conduce a una visión más amplia de la revelación en la vida del cristiano. Existe una situación reveladora dependiente siempre que el Espíritu divino embarga, conmociona y mueve el espíritu humano. Toda plegaria y toda meditación, si realiza lo que significa, es decir, si reúne a la creatura con su fondo creador, es reveladora en este sentido. Los signos de la revelación —misterio, milagro y éxtasis— están presentes en toda verdadera plegaria. Hablar a Dios y recibir una respuesta es una experiencia extática y milagrosa; trasciende todas las estructuras ordinarias de la razón subjetiva y objetiva. Es la presencia del misterio del ser y una actualización de nuestra preocupación última. Si es rebajada al nivel de una conversación entre dos seres, es blasfema y ridícula. Pero si se la entiende como la "elevación del corazón", es decir, como la elevación del centro de la persona a Dios, es un acontecimiento revelador.

Esta consideración excluye radicalmente todo concepto no existencial de la revelación. Las proposiciones acerca de una revelación pasada nos dan una información teórica acerca de la misma; pero carecen de poder revelador. Solamente por una utilización autónoma del intelecto o por una sujeción heterónoma de la voluntad se podrían aceptar como verdad. Pero esa

aceptación sería una obra humana, un acto meritorio del talante de aquellos contra los que la Reforma entabló una lucha a vida o muerte. La revelación, sea original o dependiente, posee un poder revelador únicamente para quienes participan en ella, para quienes entran en la correlación reveladora.

La revelación original le es dada a un grupo a través de un individuo. Originariamente, la revelación sólo puede ser recibida en la profundidad de una vida personal, con sus luchas, sus decisiones y sus cobardías. Ningún individuo recibe la revelación para sí mismo. La recibe para su grupo, e implícitamente para todos los grupos, para la humanidad entera. Esto es obvio en la revelación profética, que siempre es vocacional. El profeta es el mediador de la revelación para el grupo que le sigue —a menudo tras haberlo rechazado en el primer momento. Y esto no queda restringido al profetismo clásico. Encontramos la misma situación en la mayor parte de religiones, e incluso en los grupos místicos. Un profeta, un fundador religioso, un sacerdote, un místico —tales son los individuos en quienes bucean la revelación original los grupos que entran en la misma correlación de revelación aunque de un modo dependiente.

Puesto que la correlación de revelación es transformada por cada nuevo grupo y, de una manera infinitesimal, por cada nuevo individuo que entra en ella, hemos de preguntarnos ahora si esta transformación puede llegar a un punto en el que la revelación original quede agotada y suplantada. Suscitamos así la cuestión del posible fin de una correlación reveladora, ya sea por la total desaparición del punto inmutable de referencia, ya sea por la pérdida completa de su poder para crear nuevas correlaciones. Ambas posibilidades se han dado innumerables veces en la historia de la religión. Los movimientos sectarios y protestantes de todas las grandes religiones han atacado las instituciones religiosas entonces vigentes tachándolas de ser una completa traición al significado de la revelación original, aunque tales instituciones conservasen todavía esta revelación como su punto de referencia. Además, la mayor parte de los dioses de antaño han perdido incluso este poder; se han convertido en símbolos poéticos y han dejado de crear una situación reveladora. Apolo carece de toda significación reveladora para los cristianos; la Virgen María no revela nada a los protestantes. La revelación a través de estas dos figuras se ha terminado. Podríamos preguntarnos, sin embargo, cómo es posible que se acabe una revelación real. Si es Dios quien está tras cada revelación, ¿cómo es posible que algo divino llegue a su fin? Y si no es Dios quien se revela, ¿por qué hemos de usar la palabra "revelación"? Pero esta alternativa es inexistente. Toda revelación nos es transmitida por uno o varios medios de revelación. Ninguno de estos medios posee en sí mismo un poder revelador; pero bajo las condiciones de la existencia, estos medios pretenden poseerlo. Tal pretensión los convierte en ídolos, y el derrumbamiento de esta pretensión los despoja de su poder. El aspecto revelador no se pierde si una revelación se acaba; pero su aspecto idolátrico queda destruido. Lo que en ella había de revelador es conservado como un elemento en las nuevas revelaciones más complejas y más purificadas; y todo lo que es revelador se halla potencialmente presente en la revelación final, que no puede llegar a su fin porque el portador de la misma nada pretende para sí mismo.

4. El conocimiento de revelación

La revelación es la manifestación del misterio del ser para la función cognoscitiva de la razón humana. Transmite un conocimiento —un conocimiento, no obstante, que sólo puede recibirse en una situación reveladora por el éxtasis y el milagro. Esta correlación indica el carácter particular que posee el "conocimiento de revelación".[6] Y como este conocimiento de revelación no puede separarse de la situación de revelación, tampoco puede introducirse en el contexto del conocimiento ordinario como si se le añadiera, independientemente de la manera peculiar según la cual ha sido obtenido y recibido. El conocimiento de revelación no acrecienta nuestro conocimiento acerca de las estructuras de la naturaleza, de la historia y del hombre. Cuando se reivindique un conocimiento a este nivel, debe

6. No se debería hablar de conocimiento revelado, porque este término da la impresión de que los contenidos ordinarios del conocimiento nos son comunicados de un modo extraordinario, y así separa el conocimiento revelado de la situación reveladora. Tal es la falacia fundamental que hallamos en la mayor parte de las interpretaciones populares y en numerosas interpretaciones teológicas de la revelación y del conocimiento que ella transmite. El término "conocimiento de revelación" (o conocimiento revelador) acentúa la unidad inseparable del conocimiento y de la situación.

sometérsele a las pruebas experimentales a través de las cuales se establece la verdad. Si esa reivindicación se formula en nombre de la revelación o de cualquier otra autoridad, hay que desecharla y aplicar los métodos ordinarios de investigación y verificación. Para el físico, el conocimiento revelador de la creación ni añade ni sustrae nada a su descripción científica de la estructura natural de las cosas. Para el historiador, la interpretación reveladora de la historia como historia de la revelación ni confirma ni invalida ninguna de sus afirmaciones acerca de los documentos, las tradiciones y la interdependencia de los acontecimientos históricos. Para el psicólogo, ninguna verdad reveladora acerca del destino del hombre puede influir en su análisis de la dinámica del alma humana. Si el conocimiento revelado interfiriera el conocimiento ordinario, destruiría la integridad científica y la humildad metodológica. Evidenciaría una posesión demoníaca, no una revelación divina. El conocimiento de revelación es un conocimiento acerca de la revelación que nos es hecha del misterio del ser, no una información acerca de la naturaleza de los seres y de sus mutuas relaciones. En consecuencia, sólo se puede recibir el conocimiento de revelación en la situación de revelación, y sólo puede comunicarse —contrariamente al conocimiento ordinario— a quienes participan en esta situación. Para quienes están fuera de ella, las mismas palabras poseen un sonido distinto. Un lector del Nuevo Testamento, por ejemplo, un filólogo para quien los contenidos neotestamentarios no constituyen un objeto de preocupación última, podrá ser capaz de interpretar el texto bíblico con exactitud y corrección; pero no percibirá la significación extático-reveladora de sus palabras y de sus locuciones. Podrá hablar de ellas con precisión científica, como si fuesen relatos de una supuesta revelación, pero no podrá hablar de ellas como testimonios de una revelación real. Su conocimiento de los documentos de la revelación no es existencial. Como tal, puede contribuir poderosamente a la comprensión histórica y filosófica de los documentos. Pero no puede contribuir en nada al conocimiento de la revelación transmitida a través de esos documentos.

El conocimiento de revelación no puede interferir el conocimiento ordinario. Como tampoco el conocimiento ordinario puede interferir el conocimiento de revelación. Ninguna teoría científica es más favorable que otra a la verdad de la revelación. Es un desastre para la teología que, por razones teológicas, los teólogos prefieran una visión científica a otra, y fue una humillación para la teología que, por razones religiosas, los teólogos se amedrentaran ante las nuevas teorías, intentaran ofrecerles resistencia mientras ello fue posible, y las aceptaran finalmente cuando toda resistencia se hizo imposible. Esta resistencia enfermiza de los teólogos, desde la época de Galileo a la de Darwin, fue una de las causas de la ruptura operada entre la religión y la cultura secular en estos últimos siglos.

La misma situación reina en lo que se refiere a la investigación histórica. Los teólogos no deben temer ninguna conjetura histórica, porque la verdad revelada yace en una dimensión que no puede ser confirmada ni invalidada por la historiografía. Por consiguiente, los teólogos no deberían preferir, por razones teológicas, unos resultados de la investigación histórica a otros, y no deberían ofrecer resistencia a unos resultados que finalmente han de ser aceptados si no se quiere destruir la integridad científica, incluso en el caso de que tales resultados parezcan socavar el conocimiento de revelación. Las investigaciones históricas nunca deberían reconfortar ni angustiar a los teólogos. Aunque el conocimiento de revelación nos sea transmitido primordialmente por ciertos acontecimientos históricos, no implica aserciones fácticas y, por consiguiente, no está expuesto al análisis crítico de la investigación histórica. Su verdad debe juzgarse por los criterios que yacen en el seno de la dimensión del conocimiento revelador.

La psicología, incluyendo en ella la psicología de las profundidades, la psicosomática y la psicología social, es igualmente incapaz de interferir el conocimiento de revelación. En la revelación existen numerosas intuiciones acerca de la naturaleza del hombre. Pero todas ellas hacen referencia a la relación que media entre el hombre y lo que le concierne últimamente, es decir, el fondo y la significación de su ser. No existe ninguna psicología revelada, como no existe ninguna historiografía ni ninguna física reveladas. No entra en el cometido del teólogo proteger la verdad de la revelación atacando por razones religiosas las doctrinas freudianas de la líbido, de la represión y de la sublimación, o defendiendo en nombre del conocimiento revelador la doctrina del hombre de Jung.

Existe, sin embargo, un límite a la indiferencia que siente

el conocimiento de revelación por todas las formas del conocimiento ordinario, y este límite está constituido por la presencia de elementos reveladores en el seno de las afirmaciones del conocimiento ordinario. Si, pretextando que se trata de un conocimiento ordinario, se debaten cuestiones de preocupación última, la teología debe proteger la verdad de la revelación contra los ataques que le dirigen unas revelaciones deformadas, ya se presenten como auténticas religiones o como ideas metafísicamente transformadas. De todas formas, ésta es una lucha religiosa en el seno del conocimiento revelador y no un conflicto entre el conocimiento de revelación y el conocimiento ordinario.

La verdad de la revelación no depende de unos criterios que, a su vez, no son reveladores. El conocimiento de revelación, como el conocimiento ordinario, debe ser juzgado por sus propios criterios implícitos. Explicitar tales criterios es el cometido específico de la doctrina de la revelación final (véanse los apartados que siguen a continuación).

Directa o indirectamente, el conocimiento de revelación es un conocimiento de Dios y, por ende, o es analógico o simbólico. La naturaleza de esta clase de conocimiento depende de la naturaleza de la relación que media entre Dios y el mundo, y sólo puede ser debatida en el contexto de la doctrina de Dios. Pero podemos mencionar y descartar dos posibles errores. Si decimos que el conocimiento de revelación es "analógico", aludimos con ello a la doctrina clásica de la *analogia entis* entre lo finito y lo infinito. Sin esa analogía, nada se podría decir acerca de Dios. Pero la *analogia entis* es absolutamente incapaz de crear una teología natural. No es un método para descubrir la verdad sobre Dios; es la forma en la que debe expresarse todo conocimiento de revelación. En este sentido, la *analogia entis*, como "símbolo religioso", señala la necesidad de utilizar un material tomado de la realidad finita para dar un contenido a la función cognoscitiva en la revelación —aunque esta necesidad no disminuye el valor cognoscitivo del conocimiento revelador. Debería evitarse la locución "únicamente un símbolo", porque el conocimiento no analógico o no simbólico de Dios tiene *menos* verdad que el conocimiento analógico o simbólico. La utilización de materiales finitos en su sentido ordinario para el conocimiento de revelación destruye el significado de la revelación y despoja a Dios de su divinidad.

B. LA REVELACIÓN CONCRETA [7]

5. La revelación concreta y final

Hemos descrito el sentido de la revelación a la luz de los criterios de aquello que el cristianismo considera como revelación. Esta descripción del sentido de la revelación debería abarcar todas las revelaciones posibles y concretas, pero todavía no hemos explicitado el criterio de la revelación. Retornemos, pues, ahora a la afirmación cristiana, pero no ya indirectamente como en los capítulos anteriores, sino directa y dogmáticamente, entendiendo el dogma en su verdadero sentido de base doctrinal sobre la que se asienta una determinada escuela filosófica o una comunidad religiosa.

Desde el punto de vista del círculo teológico, la revelación concreta es necesariamente la revelación final, pues la persona que se siente embargada por una experiencia reveladora cree que ésta es la verdad con respecto al misterio del ser y a su relación con él. Si es sensible a otras revelaciones originales, ha abandonado ya la situación reveladora y la considera de un modo distante. Su punto de referencia ha dejado de ser la revelación original por medio de la cual había entrado en una correlación original o, más frecuentemente, en una correlación dependiente. Es posible asimismo que una persona pueda creer que ninguna revelación concreta le afecta últimamente, que lo últimamente real está más allá de toda concreción. En el hinduismo, la experiencia extática del poder de Brahman es lo último; en el humanismo, lo es la sujeción heroica al principio moral. En ambos casos, una revelación concreta, por ejemplo, una manifestación de Vishnú en el hinduismo o la imagen de Jesús como el ideal moral en el protestantismo, no tienen un carácter final. Para el hindú, la revelación final es la experiencia mística, y para el humanista no existe revelación alguna, ni concreta ni

7. También aquí, como en los correspondientes apartados de la sección I de esta primera parte, hemos traducido el adjetivo inglés *actual* por "concreto" en el sentido de real, positivo, verdadero. — *N. del T.*

final, sino tan sólo una autonomía moral, que se apoya en la figura del Jesús sinóptico.

El cristianismo pretende tener su fundamento en la revelación de Jesús como el Cristo como la revelación final. Esta pretensión genera a la Iglesia cristiana, y donde ya no existe tal pretensión, el cristianismo ha dejado de existir —por lo menos de un modo manifiesto, aunque no siempre de un modo latente (véase parte IV, sección II). La palabra "final" de la locución "revelación final" significa más que *última*. El cristianismo ha afirmado a menudo, y debería afirmarlo siempre, que existe una revelación continua en la historia de la Iglesia. En este sentido, la revelación final no es la revelación última. Sólo en el caso de que *última* signifique la última revelación *verdadera*, puede interpretarse la revelación final como la revelación última. No puede haber revelación alguna en la historia de la Iglesia cuyo punto de referencia no sea Jesús como el Cristo. Si se busca o acepta otro punto de referencia, la Iglesia cristiana pierde su fundamento. Pero "revelación final" significa más que última revelación verdadera. Significa la revelación decisiva, culminante, insuperable, aquella que es el criterio de todas las demás revelaciones. Ésta es la pretensión cristiana, y ésta es la base de una teología cristiana.

El problema estriba, sin embargo, en saber cómo podemos justificar tal pretensión y si en la revelación de Jesús como el Cristo existen criterios que la determinan como revelación final. Tales criterios no pueden deducirse de nada que esté fuera de la situación reveladora. Pero es posible descubrirlos en el seno de esta situación, y esto precisamente es lo que debe hacer la teología.

La primera y fundamental respuesta que la teología debe dar a la cuestión del carácter final de la revelación en Jesús como el Cristo es la siguiente: una revelación es final si tiene el poder de negarse a sí misma sin por ello perderse. Esta paradoja se basa en el hecho de que toda revelación está condicionada por el medio en el cual y a través del cual aparece. La cuestión de la revelación final es la cuestión de un medio de revelación que sobrepase sus propias condiciones finitas sacrificándolas y sacrificándose a sí mismo con ellas. Aquel que es el portador de la revelación final debe renunciar a su finitud —no sólo a su vida, sino también a su poder, a su conocimiento

y a su perfección finitos. Al hacerlo así, se afirma como portador de la revelación final (como "Hijo de Dios", en la terminología clásica). Llega a ser completamente transparente al misterio que revela. Pero para poderse dar por entero, debe poseerse a sí mismo también por entero. Y sólo puede poseerse —y, por ende, sólo puede darse— a sí mismo por entero aquel que está unido con el fondo y la significación de su ser, sin separación ni rotura alguna. La descripción de Jesús como el Cristo nos ofrece la imagen de un hombre que posee estas cualidades; de un hombre, pues, al que podemos llamar el medio de la revelación final.

En las descripciones bíblicas de Jesús como el Cristo (no existen otras descripciones que las del Nuevo Testamento), Jesús llega a ser el Cristo por su victoria sobre las fuerzas demoníacas que intentaban hacerlo demoníaco sometiéndolo a la tentación de reivindicar la ultimidad para su naturaleza finita. Estas fuerzas, representadas a menudo por sus mismos discípulos, intentaban inducirle a que rehuyera su propio sacrificio como medio de revelación. Querían que evitara la cruz (cf. Mateo 16). Intentaban convertirlo en un objeto de idolatría. La idolatría es la perversión de una verdadera revelación; es la elevación del medio de revelación a la dignidad de la revelación misma. En Israel, los verdaderos profetas lucharon continuamente contra esta idolatría, que sostenían los falsos profetas y sus secuaces sacerdotales. Esta lucha es el poder dinámico de la historia de la revelación. El documento clásico que da fe de ella es el Antiguo Testamento, y precisamente por esta razón el Antiguo Testamento constituye una parte inseparable de la revelación de Jesús como el Cristo. Pero el Nuevo Testamento y la historia de la Iglesia manifiestan el mismo conflicto. En la Reforma, el espíritu profético atacó un sistema sacerdotal demoníacamente pervertido y ocasionó la más profunda ruptura de cuantas se han producido en el desarrollo del cristianismo.

Según Pablo, los poderes demoníaco-idólatras que rigen el mundo y desfiguran la religión fueron vencidos en la cruz de Cristo. En su cruz, Jesús sacrificó aquel medio de revelación que se manifestó a sus seguidores como mesiánico en poder y significación. Para nosotros, esto significa que, al seguirlo, somos liberados de la autoridad de todo lo que en Él era finito, de sus tradiciones particulares, de su piedad individual, de su visión

del mundo harto condicionada, de toda comprensión legalista de su ética. Sólo como crucificado, Jesús es "gracia y verdad", y no ley. Sólo como aquel que ha sacrificado su carne, es decir, su existencia histórica, es el Espíritu o la Nueva Creatura. Éstas son las *paradoxa* en las que se hace manifiesto el criterio de la revelación final. Incluso el Cristo es Cristo únicamente porque no se aferró a su igualdad con Dios, sino que renunció a ella como posesión personal (Filipenses, 2). Únicamente sobre esta base puede afirmar la teología cristiana el carácter final de la revelación en Jesús como el Cristo. Es demoníaca la pretensión que abriga toda cosa finita a ser final por derecho propio. Jesús rechazó esta posibilidad como una tentación satánica y, según nos dice el cuarto evangelio, subrayó que nada tenía por sí mismo, sino que todo lo había recibido de su Padre. Permaneció transparente al misterio divino hasta su muerte, que fue la manifestación final de su transparencia. Esto condena una religión y una teología centradas en Jesús. Jesús como el Cristo, y únicamente como el Cristo, es el que constituye el objeto de la religión y de la teología. Y Jesús es el Cristo en cuanto sacrifica lo que en él es meramente "Jesús". Su rasgo decisivo es la continua autorrendición del Jesús que es Jesús al Jesús que es el Cristo.

La revelación final es, pues, universal sin ser heterónoma. Ningún ser finito se impone en nombre de Dios a los demás seres finitos. La pretensión incondicional y universal del cristianismo no se fundamenta en su propia superioridad sobre las demás religiones. El cristianismo, sin ser final en sí mismo, da testimonio de la revelación final. El cristianismo como cristianismo no es ni final ni universal. Pero aquello de lo que el cristianismo da testimonio es final y universal. No debe olvidarse esta profunda dialéctica del cristianismo para abundar en las autoafirmaciones eclesiásticas u ortodoxas. Contra tales afirmaciones, la llamada teología liberal tiene razón cuando se opone a que una religión pretenda ser final —y ni siquiera superior a las demás. Un cristianismo que no afirme que Jesús de Nazaret fue sacrificado a Jesús como el Cristo, no deja de ser sino una religión entre otras muchas religiones. Es totalmente imposible de justificar su pretensión de ser final.

6. La revelación final en Jesús como el Cristo

Según el carácter circular de la teología sistemática, el criterio de la revelación final dimana de lo que el cristianismo considera como la revelación final: la aparición de Jesús como el Cristo. Los teólogos no deberían alarmarse por la admisión de este círculo. No es una deficiencia; es más bien la expresión necesaria del carácter existencial de la teología. Nos ofrece una doble manera de describir la revelación final: primero, en términos de un principio abstracto, que constituye el criterio de toda revelación supuesta o real, y, después, en términos de una imagen concreta que refleja la incidencia de la revelación final. En el apartado anterior hemos elaborado el principio abstracto teniendo a la vista la imagen concreta; en este apartado vamos a describir la actualización del principio abstracto en lo concreto.

Todas las descripciones e interpretaciones neotestamentarias de Jesús como el Cristo poseen dos características destacadas: el mantenimiento de su unidad con Dios y el sacrificio de todas las ventajas que habría podido reportarle esta unidad.

La primera característica es patente en los relatos evangélicos que nos hablan de la inquebrantable unidad de su ser con el fondo de todo ser, a pesar de su participación en las ambigüedades de la vida humana. El ser de Jesús como el Cristo está determinado en todo momento por Dios. En todas sus manifestaciones, palabras, acciones y sufrimientos, es de una total transparencia a lo que él representa como el Cristo: el misterio divino. Mientras los evangelios sinópticos subrayan la salvaguarda activa de esta unidad contra los ataques demoníacos, el cuarto evangelio subraya la unidad fundamental que existe entre Jesús y el "Padre". En las epístolas, se presupone la victoria de esta unidad sobre los poderes de separación, aunque a veces se alude al agobio y la fatiga que ocasiona esta batalla. Sin embargo, nunca es una cualidad moral, intelectual o emocional la que hace de Jesús el portador de la revelación final. Según el testimonio de todo el Nuevo Testamento y asimismo, aunque anticipadamente, de numerosos pasajes del Antiguo Testamento, es la presencia de Dios en Jesús la que hace de él el Cristo. Sus palabras, sus acciones y sus sufrimientos no son sino las consecuencias de esta presencia divina: expresiones del Nuevo Ser que es su ser.

El mantenimiento por Jesús de su unidad con Dios implica lo que los escritores bíblicos destacan en segundo lugar: su victoria sobre toda tentación de explotar su unidad con Dios para obtener alguna prerrogativa para sí mismo. No sucumbe a la tentación que le acecha cuando lo señalan como el Mesías, tentación que, de haber triunfado, le habría despojado de su función mesiánica. La aceptación de la cruz, a lo largo de toda su vida y al final de la misma, es la prueba decisiva de su unidad con Dios, de su entera transparencia al fondo del ser. Tan sólo ante la inminente crucifixión puede hacerle decir el cuarto evangelio que "el que cree en mí no cree en *mí*" (Juan 12, 44). Tan sólo a través de su continua aceptación de la cruz ha llegado a ser el "Espíritu" que se ha entregado como carne, es decir, como individuo histórico (2 Corintios). Este sacrificio es el final de todas las tentativas para imponerlo, como ser finito, sobre los demás seres finitos. Es el final de la "Jesuslogía". Jesús de Nazaret es el medio de la revelación final porque se sacrifica completamente al Jesús como el Cristo. No sólo sacrifica su vida, como hicieron muchos mártires y muchos hombres corrientes, sino que sacrifica asimismo todo lo que en él podría atraer a los hombres hacia él como hacia una "personalidad irresistible", en lugar de atraerlos hacia aquello que en él es más grande que él y que ellos. Ésta es la significación del símbolo "Hijo de Dios" (véanse los capítulos cristológicos en la parte III, sección II).

Como toda revelación, la revelación final se produce en una correlación de éxtasis y de milagro. El acontecimiento revelador es Jesús como el Cristo. Jesús es el milagro de la revelación final, y su recepción es el éxtasis de la revelación final. Su aparición constituye la constelación decisiva de las fuerzas históricas (y, por participación, de las fuerzas naturales). Es el momento extático de la historia humana y, por consiguiente, su centro, el centro que confiere un sentido a toda la historia posible y real. El *kairós* (véase parte V, sección II) que en él se cumplió es la constelación de la revelación final. Pero lo es tan sólo para quienes lo recibieron como revelación final, es decir, como el Mesías, el Cristo, el Hombre-de-lo-alto, el Hijo de Dios, el Espíritu, el Logos-que-se-hizo-carne —el Nuevo Ser. Todos estos términos no son sino variaciones simbólicas del tema que Pedro proclamó por vez primera cuando dijo a Jesús: "Tú eres el Cristo". Con estas palabras, Pedro lo aceptó como

medio de la revelación final. Esta aceptación, sin embargo, constituye una parte de la revelación misma. Es un milagro de la mente que corresponde al éxtasis de la historia o, en la terminología opuesta (los términos son intercambiables; véase más arriba, p. 157), es un éxtasis de la mente que corresponde al milagro de la historia. Jesús como el Cristo, el milagro de la revelación final, y la Iglesia, recibiéndole como el Cristo o como la revelación final, se pertenecen mutuamente. El Cristo no es el Cristo sin la Iglesia, y la Iglesia no es la Iglesia sin el Cristo. La revelación final, como toda revelación, es correlativa.

La revelación final, la revelación en Jesús como el Cristo, es universalmente válida, porque implica el criterio de toda revelación y es el *finis* o *telos* (finalidad intrínseca) de todas ellas. La revelación final es el criterio de toda revelación que le precede o que le sigue. Es el criterio de toda religión y de toda cultura, no sólo de la cultura y de la religión en las cuales y a través de las cuales apareció. Es válida para la existencia social de todo grupo humano y para la existencia personal de todo individuo humano. Es válida para la humanidad como tal y, de un modo indescriptible, tiene asimismo un sentido para el universo. Nada menos que todo esto debería afirmarlo la teología cristiana. Si de la validez universal del mensaje de Jesús como el Cristo se cercena algún elemento, y si se sitúa a Jesús únicamente en la esfera de la realización personal, o únicamente en la esfera de la historia, entonces Jesús queda reducido a menos que la revelación final y ya no es ni el Cristo ni el Nuevo Ser. Pero la teología cristiana afirma que Jesús es todo esto, porque resiste la doble prueba del carácter final: su unidad ininterrumpida con el fondo de su ser y su continuo sacrificio del Jesús como Jesús al Jesús como el Cristo.

7. La historia de la revelación

El acontecimiento al que damos el nombre de "revelación final" no fue un acontecimiento aislado. Presuponía una historia reveladora, que constituía su preparación y en la cual fue recibido. No habría podido producirse de no haber sido esperado, y su espera no habría sido posible de no haberlo precedido otras revelaciones, a pesar de las deformaciones que éstas habían sufrido. No habría sido la revelación final de no haber sido

recibida como tal, y perdería su carácter de revelación final si no fuese capaz de hallarse a disposición de todo grupo humano y en todo lugar. A la historia de la preparación y de la recepción de la revelación final podemos llamarla la "historia de la revelación".

La historia de la revelación no es la historia de la religión, ni siquiera la historia de las religiones judía y cristiana. Existe revelación fuera de la esfera religiosa, y existen grandes sectores en la religión que no son revelación. La revelación juzga por un igual la religión y la no religión. La historia de la revelación tampoco es la historia de todas las revelaciones que han tenido lugar. No existe tal historia, ya que sólo se puede hablar de un acontecimiento revelador si se está en relación existencial con el mismo. El "historiador de todas las revelaciones" sería simplemente un historiador de todos los relatos acerca de las revelaciones. La historia de la revelación es la historia interpretada a la luz de la revelación final. El acontecimiento de la revelación final se erige como centro, meta y origen de los acontecimientos reveladores que se producen en el período de preparación y en el período de recepción. Desde luego, esto sólo es verdad para la persona que participa existencialmente en la revelación final. Pero para ella constituye una verdadera e inevitable implicación de su experiencia reveladora. Mientras la teología humanista tiende a identificar la historia de la revelación con la historia de la religión y de la cultura, arrumbando de este modo el concepto de revelación final, la teología neo-ortodoxa y cierta teología liberal aliada suya (por ejemplo, la teología de Ritschl) intentan eliminar la historia de la revelación al identificar la revelación con la revelación final. Este último grupo afirma que únicamente existe *una* revelación, la revelación que se dio en Jesús el Cristo; el primer grupo le replica diciendo que existen revelaciones por doquier y que ninguna de ellas es última. Nosotros hemos de rechazar ambas posiciones. La revelación que, en una situación reveladora concreta, no es aceptada como final, se limita ser una fría reflexión y no una experiencia personal comprometida. Por otra parte, si se niega el carácter final de la preparación histórica de una revelación, la necesidad de su recepción histórica convierte el acontecimiento revelador único en un cuerpo extraño que carece de toda relación con la existencia humana y la historia. Por consiguiente, no puede ser

asimilado por la vida espiritual del hombre. O destruye esta vida o es rechazado por ella. La "historia de la revelación" constituye una correlación necesaria de la revelación final. No debería ser situada, pues, al nivel de una historia de la religión, ni ser eliminada por un supranaturalismo destructor.

La revelación final divide la historia de la revelación en un período de preparación y un período de recepción. La revelación que tiene lugar en el período de preparación es universal. Se dan tres interpretaciones erróneas de la palabra "universal". Puede confundirse con "general", en el sentido de una ley general y necesaria, inferida por abstracción de todos los acontecimientos reveladores particulares. Pero es inexistente esa ley general. La revelación tiene lugar o no tiene lugar; pero ciertamente no tiene lugar "en general". No es un elemento estructural de la realidad. Cuando se le distingue de "general", el término "universal" significa (o puede significar) un acontecimiento particular que pretende abarcarlo todo. En este sentido, la Iglesia cristiana es universal ("católica" o *para* todo el mundo), pero no general (abstraída *de* todo el mundo). La segunda interpretación errónea de la "revelación universal" estriba en confundirla con la revelación natural. Como ya hemos visto, no existe ninguna revelación natural. Únicamente podemos hablar de la revelación *a través* de la naturaleza. Y la revelación a través de la naturaleza es particular y concreta. La tercera interpretación errónea del término "universal" consiste en postular con dicho término que la revelación se está dando siempre y en todas partes. No podemos hacer ninguna afirmación de este tenor si consideramos los signos de la revelación y su carácter existencial. Pero es igualmente imposible excluir la posibilidad universal de la revelación. Semejante exclusión negaría asimismo su carácter existencial e incluso haría imposible la revelación final.

Sólo sobre la amplia base de una revelación universal podía producirse y ser recibida la revelación final. Sin los símbolos creados por la revelación universal en su período de preparación, no sería comprensible la revelación final. Sin las experiencias religiosas creadas por la revelación universal en dicho período, no existiría ninguna categoría ni ninguna forma para recibir la revelación final. La terminología bíblica está llena de palabras cuya significación y connotaciones serían completamen-

te extrañas a los oyentes y a los lectores de no haber existido unas revelaciones anteriores en el judaísmo lo mismo que en el paganismo. Las misiones no habrían sido fecundas para nadie de no haber existido una preparación para el mensaje cristiano en la revelación universal. No habría sido posible formular la cuestión de la revelación final; por consiguiente, no habría sido posible recibir la respuesta a tal cuestión. Si alguien, por ejemplo un teólogo neo-ortodoxo, afirmara que con Dios todo es posible y que Dios en su revelación no depende de las etapas de la madurez humana, deberíamos replicarle que Dios actúa a través de los hombres de acuerdo con la naturaleza y la receptividad de éstos. No sustituye al hombre por otra creatura, ni sustituye la infancia por la madurez para que así le sea posible revelarse. Se revela al hombre y salva al hombre y, al hacerlo, no sustituye el hombre por alguna otra cosa creada a este propósito. Tal habría sido el método seguido por un demonio, pero no por Dios. Afirmar que una revelación es la revelación final, sin señalar una historia de la revelación en la que se produjo una preparación para la misma, equivale a deshumanizar al hombre y a demonizar a Dios.

La preparación para la revelación final en la historia de la revelación es triple, puesto que dicha preparación se lleva a cabo por conservación, por crítica y por anticipación. Toda experiencia reveladora transforma el medio de revelación en un objeto sacramental, ya sea un objeto de la naturaleza, un ser humano, un acontecimiento histórico o un texto sagrado. Es función del sacerdote conservar el objeto sacramental y mantener vivo el poder de su revelación original haciendo que nuevos individuos, nuevos grupos y nuevas generaciones entren en la situación reveladora. El material simbólico utilizado, transformado e incrementado por cada revelación posterior y, asimismo, por la revelación final, se acrecienta a partir de la conservación y de la continuación sacerdotal de los acontecimientos reveladores. Ningún profeta podría hablar según el poder de una nueva revelación, ningún místico podría contemplar la profundidad del fondo divino, ninguna significación podría ser conferida a la aparición del Cristo, si no existiera esta substancia sacramental-sacerdotal. Pero el elemento sacramental-sacerdotal de la revelación universal tiende a confundir el medio y el contenido de la revelación. Tiende a transformar el medio y sus excelencias en

contenido. Tiende a hacerse demoníaco, ya que lo demoníaco es la elevación de algo condicional a una significación incondicional. Contra esta tendencia se alza la segunda etapa de la revelación preparatoria, la actitud crítica. Tal actitud se ha presentado en tres formas distintas: la mística, la racional y la profética. El misticismo ha criticado la substancia sacramental-sacerdotal, demoníacamente deformada, devaluando todo medio de revelación e intentando unir directamente el alma con el fondo del ser, hacerla penetrar en el misterio de la existencia sin la ayuda de un medio finito. La revelación se produce en la profundidad del alma; su aspecto objetivo es accidental. La impresión causada sobre amplios sectores de la humanidad por la lucha antidemoníaca del misticismo ha sido y sigue siendo aún extraordinaria. Pero su eficacia como preparador de la revelación final no deja de ser ambigua. El misticismo libera al hombre de la esfera concreta sacramental y de sus deformaciones demoníacas, pero el precio que ha de pagar por ello es la destrucción del carácter concreto de la revelación y el hacerla irrelevante para la situación humana concreta. Eleva al hombre por encima de todo lo que realmente le preocupa, e implica una negación última de su existencia en el espacio y el tiempo. A pesar de tales ambigüedades, la función permanente que ejerce el misticismo es la de subrayar vigorosamente el carácter abismal del fondo del ser y rechazar la identificación demoníaca de todo lo que es finito con lo que trasciende a todo lo finito. Es lamentable que los discípulos de Kant y de Ritschl y los representantes de las escuelas neo-ortodoxas en teología se hayan limitado a denunciar los abusos posibles y reales de la actitud mística sin reconocer la función histórica que ha desempeñado, a escala mundial, al trascender los medios concretos de revelación en la visión del misterio que por ellos nos es transmitido. Incluso la revelación final necesita el correctivo del misticismo para trascender sus propios símbolos finitos.

La actitud racional parece que está al margen de la situación reveladora y que carece de toda función reveladora. En realidad, la razón no es reveladora. Pero en toda creación de la razón está presente y se hace sentir la profundidad de la razón tanto en la forma como en el contenido. Los elementos que contribuyen a la historia de la revelación se hallan implícita o explícitamente presentes en el estilo de una creación cultural,

en sus principios fundamentales, en sus críticas y sus exigencias. Presuponen unos acontecimientos reveladores, puesto que los expresan, ya en términos de creaciones racionales, ya en términos de críticas racionales directas a las revelaciones deformadas. Las críticas de Jenófanes y de Heráclito a los dioses homéricos y la interpretación filosófica con que Platón enjuició la substancia apolino-dionisíaca de la cultura griega, son ejemplos de la influencia ejercida por una creación racional sobre la situación reveladora. En hombres como Plotino, Eckhart, Nicolás de Cusa, Spinoza y Böhme, aparecen unidos los elementos místicos y los elementos racionales con los que criticaban y transformaban las tradiciones sacramentales y suscitaban la búsqueda de nuevas constelaciones reveladoras. Pero no es únicamente la elevación mística sobre el reino de los símbolos concretos la que puede andar unida con la crítica racional; también la crítica profética de un sistema sacramental-sacerdotal puede aliarse con la crítica racional. Los elementos sociales y políticos andaban inseparablemente amalgamados en los profetas, los reformadores y los revolucionarios sectarios con la experiencia reveladora que les guiaba. Y, al contrario, la espera de una nueva situación reveladora muy a menudo constituye el poder oculto que dirige los movimientos seculares en pro de la libertad política y la justicia social. La revelación universal no sólo implica las reacciones místicas (y proféticas) contra las formas y los sistemas sacramentales deformados. Implica asimismo las reacciones racionales, independientes del misticismo y del profetismo o unidas a ellos. A la luz de esta situación, debemos rechazar toda teología que, en términos de una proposición general, excluya de una participación directa en la historia de la revelación a las creaciones de la razón, es decir, a la vida cultural del hombre.

Sin embargo, para el desarrollo de la revelación universal preparatoria, resulta decisivo el ataque profético contra el sacramentalismo deformado. Nada puede justificar que se restrinja el profetismo a los profetas del Antiguo Testamento o al Espíritu profético que está presente en la mayor parte de los pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento. La crítica y la promesa profética son activas en toda la historia de la Iglesia, especialmente en los movimientos del monaquismo, de la Reforma y del radicalismo evangélico. Y son asimismo activas en las revoluciones y fundaciones religiosas fuera del cristianismo,

como lo son en la religión de Zoroastro, en algunos misterios griegos, en el Islam y en numerosos movimientos reformadores más reducidos. El denominador común de todos ellos que los distingue del misticismo, es el fundamento concreto de su ataque contra un sistema sacramental dado. No lo devalúan; no se elevan por encima de él; no exigen la unión con el fondo del ser. Someten los medios concretos de revelación, los símbolos sacramentales concretos y los sistemas sacerdotales al juicio de la ley divina, al juicio de lo que debería ser porque es la ley de Dios. El profetismo intenta modelar la realidad según el poder de la forma divina. No trasciende la realidad para alcanzar el abismo divino. Promete una plenitud en el futuro (por trascendente que pueda ser la concepción de ese futuro), aunque no encamina al hombre hacia una eternidad que está a igual distancia de todos los momentos del tiempo, como hace el misticismo.

Existe, no obstante, algo que es único en los profetas de Israel, desde Moisés, el más grande de los profetas, a Juan el Bautista, el mayor profeta del antiguo eón. La revelación acaecida por mediación de los profetas de Israel constituye la preparación concreta y directa de la revelación final, y no podemos separarla de ella. La revelación universal como tal no es la preparación inmediata de la revelación final; sólo lo es la revelación universal criticada y transformada por el profetismo veterotestamentario. La revelación universal como tal no habría podido preparar la revelación final. Dado que esta última es concreta, sólo *un* desarrollo concreto podía constituir su preparación inmediata. Y dado que la revelación final es el criterio de toda revelación, este criterio se tuvo sin duda en cuenta y se aplicó, aunque fragmentariamente y por anticipación. Cuando la primitiva Iglesia aceptó a Jesús como el Cristo, estuvo guiada por unos criterios similares a los que formula el segundo Isaías. Sin un grupo de personas, profundamente imbuídas de las paradojas del profetismo judío, la paradoja de la cruz no habría podido ser entendida y aceptada. No es, pues, sorprendente que quienes separaron el Nuevo del Antiguo Testamento —desde el primitivo gnosticismo al reciente nazismo— perdieran la paradoja cristológica, centro del Nuevo Testamento. Consideraron la revelación final como uno de los ejemplos de la revelación universal, y denunciaron la religión del Antiguo Testamento como una de

las formas más bajas de paganismo. La entendieron como una expresión del nacionalismo religioso de los judíos. Pero esta interpretación es absolutamente errónea. El Antiguo Testamento se halla ciertamente embebido de nacionalismo judío, pero éste se presenta una y otra vez como aquello contra lo que lucha el Antiguo Testamento. El nacionalismo religioso es la marca distintiva de los falsos profetas. Los verdaderos profetas amenazan a Israel en nombre del Dios de justicia, que es capaz de rechazar a su pueblo a causa de su injusticia, sin que por ello pierda Dios su poder, lo cual no ocurre en el politeísmo. Como Dios de justicia es universal y, si es violada la justicia, rechaza toda pretensión que invoque una relación particular con su pueblo. El término "pueblo elegido" no es en modo alguno una expresión de arrogancia nacional. Ser elegido implica la permanente amenaza de ser rechazado y destruido, así como la obligación de aceptar la destrucción para salvar la alianza de elección. Elección y destrucción están unidas de tal suerte que ningún ser, grupo o individuo finito puede considerarse a sí mismo como un mediador del misterio del ser. Pero si un grupo o unos individuos aislados soportan esta tensión, su destrucción constituye la plenitud de su realización, Tal es la significación de la promesa profética que trasciende la amenaza profética. Esta promesa no es una cuestión de "final feliz". Empíricamente hablando, no existe un "final feliz" para el pueblo elegido —o para el pueblo elegido de la revelación final. Pero "hablar empíricamente" no es la manera profética de hablar. Los profetas hablan en términos que expresan la "profundidad de la razón" y su experiencia extática.

A lo largo de la lucha entablada por los profetas contra el sacramentalismo deformado, los elementos reveladores de la revelación universal son recibidos, desarrollados y transformados, mientras sus expresiones deformadas son rechazadas o purificadas. Este proceso se da en todos los períodos de la historia de Israel y no se detiene en el Nuevo Testamento ni en la historia de la Iglesia. Este proceso es la recepción, la recusación y la transformación dinámicas de la revelación preparatoria por parte de la revelación final. A la luz de este proceso es imposible separar el Antiguo Testamento de la revelación universal, como es asimismo imposible y absurdo interpretar el Antiguo Testamento, no como la preparación concreta y única de la revelación final, sino como un documento de la misma revelación final, como una especie de Nuevo Testamento anticipado. Recepción, recusación y transformación —ese es el movimiento que parte del Antiguo Testamento hacia la revelación universal, y que parte también del Nuevo Testamento hacia la revelación universal *y* el Antiguo Testamento. La dinámica de la historia de la revelación excluye las teorías mecanicistas y supranaturales de la revelación y de la inspiración.

Ni la totalidad del pueblo judío, ni los pequeños grupos del "resto", a los que a menudo se refirieron los profetas, fueron capaces de superar la identificación del medio con el contenido de la revelación. La historia de Israel nos muestra que ningún grupo puede ser el portador de la revelación final, que ningún grupo puede llevar a cabo el sacrificio total de sí mismo. La victoria sobre las condiciones existenciales y la perfecta entrega de sí mismo deben producirse en una vida personal, o no pueden producirse nunca. El cristianismo pretende que eso se ha producido y que el momento en que se produjo es el centro de la historia de la revelación e indirectamente el centro de toda la historia.

El centro de la historia de la revelación divide el proceso entero en revelación preparatoria y revelación receptora. La portadora de la revelación receptora es la Iglesia cristiana. El período de la revelación receptora empezó con el inicio de la Iglesia. Según el juicio cristiano, todas las religiones y todas las culturas que se hallan fuera de la Iglesia están todavía en el período de preparación. Y más aún, existen numerosos grupos e individuos en el seno de los pueblos y de las Iglesias cristianas que, en definitiva, están en la etapa de preparación. Nunca han recibido el mensaje de la revelación final en su significación y su poder. Y las mismas Iglesias cristianas, en sus instituciones y en sus acciones, están en permanente peligro de reincidir en la etapa preparatoria —peligro que reiteradamente se ha hecho realidad. No obstante, la Iglesia cristiana está fundamentada en la revelación final, y se da por supuesto que está recibiendo esta revelación final en un proceso continuo de recepción, de interpretación y de actualización —proceso revelador que posee todas las marcas de la revelación. La presencia del Espíritu divino en la Iglesia es reveladora. Pero es una revelación dependiente, que posee todas las señales de las revelacio-

nes dependientes. Depende del acontecimiento de la revelación final, del que obtiene su significación y su poder para todas las generaciones, aunque la forma en que es recibida, interpretada y transformada crea nuevas correlaciones en todos los períodos, grupos e individuos. La revelación receptora es *revelación*, aunque el Espíritu a través del cual la revelación se produce, siempre es el Espíritu de Jesús como el Cristo. La Iglesia cristiana carga con el "riesgo de la fe" cuando afirma, práctica y teóricamente, que esta revelación no puede acabar, que en sí misma tiene el poder de reformarse, y que ninguna nueva revelación original podría sobrepasar el acontecimiento de la revelación final. Sobre la base de esta fe, el cristianismo afirma que la historia de la revelación original se ha terminado en principio, aunque todavía pueda continuar indefinidamente allí donde no se ha reconocido aún el centro de la historia de la revelación. Pero si la revelación final ha sido aceptada, no por ello se ha detenido el proceso revelador; este proceso va a proseguir hasta el fin de la historia.

8. Revelación y salvación

La historia de la revelación y la historia de la salvación son la misma historia. La revelación sólo puede recibirse en presencia de la salvación, y la salvación sólo puede producirse en el seno de una correlación de revelación. Pueden impugnarse estas afirmaciones partiendo de un concepto intelectual, no existencial de la revelación o partiendo de un concepto individualista, no dinámico de la salvación; pero la teología sistemática debe rechazar radicalmente tales conceptos y, con ellos, todos los intentos por separar la revelación de la salvación.

Si se entiende la revelación como una información acerca de las "cosas divinas", información que hay que aceptar en parte por unas operaciones intelectuales y en parte por la sujeción de la voluntad a unas autoridades, puede existir revelación sin salvación. Se da una información, y ésta puede ser recibida sin que suscite una transformación de la existencia de quien la recibe. Ni el éxtasis ni el milagro encajan en esta noción de la situación reveladora. El Espíritu divino, o es innecesario o pasa a ser un informador supranatural y un maestro de verdades objetivas, no existenciales. Las narraciones bíblicas acerca de las

situaciones reveladoras contradicen directamente esta noción; corroboran sin la menor ambigüedad la afirmación según la cual la revelación y la salvación son inseparables. Moisés tiene que quitarse las sandalias antes de que pueda caminar sobre la tierra sagrada de una situación reveladora; Isaías tiene que ser tocado con un carbón ardiente como expiación antes de que pueda recibir la revelación de su vocación; Pedro tiene que abandonar a sus allegados y seguir a Jesús antes de que pueda formular la afirmación extática de que Jesús es el Cristo; Pablo tiene que experimentar una revolución de todo su ser cuando recibe la revelación que le convierte en cristiano y apóstol.

Pero cabría la objeción de que esto sólo es verdad si se refiere a las grandes personalidades religiosas que conducen a los otros a una situación reveladora después de la irrupción ocurrida en ellas. Para estas otras personas, la revelación es un depósito de verdades que ellos reciben y que pueden o no pueden entrañar para ellos unas consecuencias salvadoras. Si se acepta esta interpretación, la verdad reveladora es independiente de su aspecto receptivo, y las consecuencias salvadoras para el individuo son una cuestión de su destino personal; carecen de toda significación para la revelación misma. Obviamente, tal argumentación resulta muy favorable a los sistemas autoritarios, tanto eclesiásticos como doctrinales, que manipulan los contenidos de la revelación como si fuesen de su propiedad. En tales sistemas, las verdades reveladas son administradas por las autoriades, que las presentan al pueblo como "verdades hechas" para que éste las acepte. Inevitablemente, los sistemas autoritarios intelectualizan y voluntarizan la revelación: desarticulan la correlación existencial entre el acontecimiento revelador y aquellos que deben recibirlo. En consecuencia, se oponen vigorosamente a la identificación de la revelación y de la salvación, identificación que implica una comprensión existencial de la revelación, es decir, una participación creadora y transformadora de todo creyente en la correlación de revelación.

Otro argumento contra la identificación de la revelación y la salvación se apoya en un concepto de la salvación que la independiza por completo de la revelación. Si se entiende la salvación como la plena realización final del individuo más allá del tiempo y de la historia, no es posible identificarla con la revelación que se da en la historia. En esta perspectiva, la salvación

o es completa o no es salvación. Siendo siempre fragmentaria la recepción de la revelación bajo las condiciones de la existencia, la revelación carece de toda fuerza salvadora en sí misma, aunque pueda llegar a ser un instrumento de salvación. Hemos de rechazar tan rotundamente este concepto de salvación como el anterior concepto intelectualista de la revelación. La palabra salvación procede de *salvus*, "sano, que goza de buena salud" o "entero, íntegro", y puede aplicarse a todo acto terapéutico: a la curación de la enfermedad, de la posesión demoníaca, de la esclavitud del pecado y del poder último de la muerte. La salvación, en este sentido, tiene lugar en el tiempo y en la historia, exactamente igual que la revelación. La revelación posee un fundamento objetivo inconmovible en el acontecimiento de Jesús como el Cristo, y la salvación se fundamenta en el mismo acontecimiento, ya que este acontecimiento une el poder final de la salvación con la verdad final de la revelación. La revelación, tal como es recibida por el hombre que vive bajo las condiciones de la existencia, es siempre fragmentaria; y lo mismo le ocurre a la salvación. La revelación y la salvación son finales, completas e incambiables con respecto al acontecimiento revelador y salvador; pero son previas, fragmentarias y cambiables con respecto a las personas que reciben la verdad reveladora y el poder salvador. En términos de la teología clásica, podríamos decir que nadie puede recibir la salvación si no es a través del Espíritu divino y que, si alguien se siente embargado por el Espíritu divino, el centro de su personalidad queda transformado: ha recibido el poder salvador.

Nos falta discutir todavía un nuevo argumento contra esta ecuación. Cabe preguntarse si una persona que ha perdido el poder salvador del Nuevo Ser en Cristo, puede aceptar aún su verdad reveladora, si puede sentir la revelación en su propia condenación. En tal situación, la salvación y la revelación parecen estar netamente separadas una de otra. Pero no es así. Como a menudo subrayaba Lutero, el sentimiento de ser rechazado es el primer paso y el paso decisivo que nos encamina a la salvación; constituye la etapa fundamental del proceso de salvación. Nunca falta por completo este elemento. Y nunca debería faltar, ni siquiera cuando es más fuerte el sentimiento de estar salvados. Mientras somos sensibles a la función condenatoria de la revelación, su poder salvador se mantiene activo. Ni el

pecado ni la desesperación, como tales, acreditan la ausencia del poder salvador. Esta ausencia del poder salvador se manifiesta en el abandono de toda preocupación última y en aquella suerte de complacencia que resiste tanto la experiencia conmocionante de la revelación como experiencia transformadora de la salvación.

La identidad de revelación y salvación nos conduce a una nueva consideración. En el proceso del tiempo y de la historia, la salvación y la revelación son ambiguas. El mensaje cristiano apunta, pues, a una salvación última que no podemos perder porque es la reunión con el fondo del ser. Esta salvación última es asimismo la revelación última, que frecuentemente se describe como la "visión de Dios". El misterio del ser yace más allá de las *paradoxa* de cada revelación en el tiempo y en el espacio, y más allá de todo lo que es fragmentario y previo. No hace referencia a los individuos aislados. La plenitud de realización es universal. Una realización limitada de individuos separados no sería una realización plenaria, ni siquiera para estos individuos, porque ninguna persona está separada de las otras personas y del conjunto de la realidad de tal manera que pueda salvarse independientemente de la salvación de toda persona y de toda cosa. Sólo podemos salvarnos en el reino de Dios, que abarca el universo entero. Pero el reino de Dios es asimismo el lugar donde todo es transparente para que lo divino resplandezca a través de todo cuanto es. En su reino plenamente realizado, Dios lo es todo en todo. Tal es el símbolo de la revelación última y de la salvación última en una unidad total. El reconocimiento o el no reconocimiento de esta unidad constituye una prueba decisiva del carácter de una teología.

C. LA RAZÓN EN LA REVELACIÓN FINAL

9. La revelación final supera el conflicto entre la autonomía y la heteronomía

La revelación es la respuesta a las cuestiones implícitas en los conflictos existenciales de la razón. Después de describir el significado y la realidad de la revelación en general y de la

revelación final en particular, hemos de mostrar ahora cómo responde la revelación final a las cuestiones suscitadas y cómo supera los conflictos que atosigan a la razón en la existencia.

La revelación supera el conflicto entre la autonomía y la heteronomía restableciendo su unidad esencial. Ya discutimos anteriormente el significado de estos tres conceptos —autonomía, heteronomía y teonomía. La cuestión estriba ahora en saber cómo la revelación final crea la teonomía. La revelación final incluye dos elementos decisivos para operar la reunión de la autonomía y la heteronomía: la completa transparencia del fondo del ser en aquel que es el portador de la revelación final, y el completo sacrificio del mediador al contenido de la revelación. El primer elemento impide que la razón autónoma pierda su profundidad y se quede vacía y abierta a las intrusiones demoníacas. La presencia del fondo divino, tal como se manifiesta en Jesús como el Cristo, confiere una substancia espiritual a todas las formas de la creatividad racional. Les confiere la dimensión de profundidad y las une bajo los símbolos que expresan esta profundidad en los ritos y mitos. El otro elemento de la revelación final, el autosacrificio del mediador finito, impide que la razón heterónoma se yerga contra la autonomía racional. La heteronomía es la autoridad reivindicada o ejercida por un ser finito en nombre de lo infinito. La revelación final no abriga tal reivindicación, ni puede ejercer tal poder. Si lo hiciera, se convertiría en demoníaca y dejaría de ser la revelación final. Lejos de ser heterónoma y autoritaria, la revelación final es liberadora. "El que cree en mí no cree en *mí*", dice Jesús en el cuarto evangelio,[8] destruyendo así toda interpretación heterónoma de su autoridad divina.

La Iglesia, como comunidad del Nuevo Ser, es el lugar donde la nueva teonomía es real. Pero desde ella se derrama sobre el conjunto de la vida cultural humana y confiere un centro Espiritual a la vida espiritual del hombre. En la Iglesia, tal como ésta debería ser, no existe oposición alguna entre heteronomía y autonomía. Y tal oposición tampoco existe en la vida espiritual del hombre, siempre que la vida espiritual del hombre posea una integración última. Pero no es ésta la situación humana. La Iglesia no es únicamente la comunidad del Nuevo Ser;

8. Juan 12, 44.

también es un grupo sociológico inmerso en los conflictos de la existencia. Por consiguiente, se halla sujeta a la tentación casi irresistible de convertirse en heterónoma y suprimir la crítica autónoma, suscitando precisamente de este modo las reacciones autónomas que con frecuencia son lo bastante fuertes para secularizar, no sólo la cultura, sino incluso a la misma Iglesia. Una marea ascendente de heteronomía puede iniciar entonces de nuevo el círculo vicioso. Pero la Iglesia nunca se halla completamente despojada de fuerzas teónomas. Hubo ciertos períodos en la historia de la Iglesia en los que la teonomía, aunque limitada y destructible, estuvo más plenamente realizada que en otros períodos. Esto no significa que aquellos períodos fuesen moralmente mejores, o intelectualmente más profundos, o más radicalmente imbuidos de una preocupación última. Significa que eran más conscientes de la "profundidad de la razón", del fondo de la autonomía y del centro unificador, sin el cual la vida espiritual se hace superficial, se desintegra y da lugar a un vacío en el que pueden precipitarse las fuerzas demoníacas.

Los períodos teónomos son períodos en los que la autonomía racional está salvaguardada en el derecho y el conocimiento, en la comunidad y en el arte. Donde existe teonomía, no se sacrifica nada que se considere verdadero y justo. Los períodos teónomos no se sienten resquebrajados, sino íntegros y centrados. Su centro no lo constituye ni su libertad autónoma ni su autoridad heterónoma, sino la profundidad de la razón extáticamente experimentada y simbólicamente expresada. El mito y el culto les confiere una unidad en la que quedan centradas todas las funciones espirituales. La cultura no es controlada desde el exterior por la Iglesia, ni es abandonada a sí misma de tal modo que la comunidad del Nuevo Ser quede al margen de ella. La cultura, en la medida en que es creadora, recibe su substancia y su poder integrador de la comunidad del Nuevo Ser, de sus símbolos y de su vida.

Donde la teonomía determina una situación religiosa y cultural —aunque sea de un modo harto fragmentario y ambiguo, como ocurría, por ejemplo, en la baja y alta Edad Media—, la razón ni está sujeta a la revelación ni es independiente de ella. La razón estética no obedece las prescripciones eclesiásticas o políticas, pero tampoco crea un arte secular totalmente desvinculado de la profundidad de la razón estética; a través de sus for-

mas artísticas autónomas, apunta hacia el Nuevo Ser que ha aparecido en la revelación final. En la teonomía, la razón cognoscitiva no desarrolla unas doctrinas autoritariamente impuestas a los hombres, ni va en pos del conocimiento por el conocimiento, sino que en todo lo que es verdadero busca una expresión de la verdad que constituye el objeto de preocupación última, la verdad del ser en cuanto ser, la verdad que está presente en la revelación final. La razón jurídica no establece un sistema de leyes sagradas e intangibles, ni interpreta el sentido de la ley en términos técnico-utilitarios, sino que relaciona las leyes particulares y las leyes fundamentales de una sociedad con la "justicia del reino de Dios" y con el Logos del ser tal como se manifiesta en la revelación final. La razón social no acepta las formas comunitarias dictadas por las autoridades sagradas, eclesiásticas o políticas, ni abandona las relaciones humanas a su propio crecimiento y declive, según la voluntad de poder y la líbido, sino que las relaciona con la comunidad última y universal, la comunidad de amor, transformando la voluntad de poder en creatividad y la líbido en *ágape*. Tal es, en términos muy generales, el significado de la teonomía. Y la labor de una teología deductiva de la cultura consiste en aplicar estos principios a los problemas concretos de nuestra existencia cultural. La teología sistemática debe limitarse a una afirmación de principios.

En el romanticismo se dieron numerosas descripciones de la teonomía y numerosos intentos de restablecer una teonomía según el modelo de una Edad Media idealizada. El catolicismo también reclama una nueva teonomía, pero lo que realmente quiere es el restablecimiento de la heteronomía eclesiástica. El protestantismo no puede aceptar el modelo medieval ni en términos románticos ni en términos romanos. Debe andar a la búsqueda de una nueva teonomía. Pero, para hacerlo, debe saber lo que significa la teonomía, y esto puede aprenderlo en la Edad Media. No obstante, contrariamente al romanticismo, el protestantismo es consciente de que una nueva teonomía no puede ser creada intencionadamente por la razón autónoma. La razón autónoma es un aspecto del conflicto entre autonomía y heteronomía y, por sí sola, no puede superar este conflicto. Así, pues, la búsqueda romántica de la teonomía no puede alcanzar su meta, salvo en el caso de que lo haga a través de la revelación

final y en unidad con la Iglesia. El derrumbamiento del arte y de la filosofía, de la ética y de la política románticas (de un modo particularmente evidente a mediados del siglo XIX), nos muestra que el establecimiento de una nueva teonomía no depende ni de la intención ni de la buena voluntad humana, sino del destino histórico y de la gracia divina. Es una consecuencia de la revelación final, que ninguna autonomía puede crear, pero que tampoco ninguna heteronomía puede impedir.

10. La revelación final supera el conflicto entre el absolutismo y el relativismo

La revelación final no destruye la razón; es la plenitud de la razón. Libera a la razón del conflicto entre la heteronomía y la autonomía ofreciendo la base de una nueva teonomía, y libera a la razón del conflicto entre el absolutismo y el relativismo presentándose bajo la forma de un absoluto concreto. En el Nuevo Ser que se manifiesta en Jesús como el Cristo, una vida personal, la más concreta de todas las formas posibles de lo concreto, es la portadora de aquello que es absoluto sin condición ni restricción alguna. Esta vida personal concreta ha logrado lo que ni el criticismo ni el pragmatismo son capaces de realizar, es decir, unir los polos en conflicto de la razón existencial. Así como el criticismo, con su insistencia acerca del carácter meramente formal de sus principios, se engaña a sí mismo en lo que respecta a su pretendida carencia de elementos absolutos, también el pragmatismo, con su insistencia acerca de su completa abertura a todo, se engaña a sí mismo en lo que respecta a *su* pretendida carencia de elementos absolutos. Ninguno de los dos afronta el problema con la suficiente radicalidad, porque ni uno ni otro puede ofrecernos su solución. La solución sólo puede venir de la profundidad de la razón, no de su estructura. Sólo puede venir de la revelación final.

La forma lógica en la que están unidos lo perfectamente concreto y lo perfectamente absoluto, constituye una paradoja. Todas las aserciones bíblicas y eclesiásticas acerca de la revelación final poseen un carácter paradójico. Trascienden la opinión ordinaria, no ya transitoria sino definitivamente; no pueden expresarse en términos de la estructura de la razón, sino que deben expresarse en términos de la profundidad de la

razón. Si se expresan en términos ordinarios, aparecen inmediatamente unas afirmaciones lógicamente contradictorias. Pero estas contradicciones no constituyen la paradoja, y nadie está obligado a "tragárselas" como tales contradicciones. Esto no sólo es imposible, sino destructor. La paradoja es la realidad hacia la que apunta la forma contradictoria; es la manera sorprendente, milagrosa y extática, según la cual aquello que es universalmente el misterio del ser se manifiesta en el tiempo, en el espacio y bajo las condiciones de la existencia como un acontecimiento histórico absolutamente concreto. La revelación final no es un absurdo lógico; es un acontecimiento concreto que, al nivel de la racionalidad, debe expresarse en términos contradictorios.[9]

El aspecto concreto de la revelación final aparece en la imagen de Jesús como el Cristo. La pretensión paradójica cristiana afirma que esta imagen posee una validez incondicional y universal; que no está sujeta a los ataques del relativismo positivista o cínico; que no es absolutista, ni en sentido tradicional ni en sentido revolucionario; y que no puede realizarse por el compromiso crítico ni por el compromiso pragmático. Es única y está más allá de todos los elementos y de todos los métodos conflictivos de la razón existencial. Eso implica sobre todo que no se puede utilizar ningún rasgo particular de esta imagen como una ley absoluta. La revelación final no nos proporciona una ética absoluta, ni unas doctrinas absolutas, ni siquiera un ideal absoluto de vida personal y comunitaria. Nos ofrece unos ejemplos que apuntan hacia lo que es absoluto; pero, en sí mismos, los ejemplos no son absolutos. Constituye una manifestación del carácter trágico de toda vida el que la Iglesia, aunque esté fundamentada en lo absoluto concreto, tienda continuamente a deformar su significado paradójico y a transformar la paradoja en absolutismos de carácter cognoscitivo y moral. Esta tendencia provoca necesariamente unas reacciones relativistas. Si se concibe a Jesús como el maestro divino de la verdad absoluta,

9. No se debe tan sólo a una mala teología, sino también a una especie de arrogancia ascética, el que algunos teólogos —a partir de Tertuliano— se permitan ciertas combinaciones desatinadas de palabras y exijan de todo verdadero cristiano que, en un acto de autodestrucción intelectual, acepte el desatino como "sentido común divino". La "locura" de la cruz (Pablo) no tiene nada que ver con la "obra" pretendidamente buena, pero en realidad demoníaca, del sacrificio de la razón.

teórica y práctica, resulta incomprensible la naturaleza paradójica de su aparición. Si, por el contrario, se le concibe como un fundador religioso, condicionado por la situación de su tiempo y por la estructura de su personalidad, igualmente resulta incomprensible. En el primer caso, se sacrifica su carácter concreto; en el segundo caso, su carácter absoluto. En ambos casos, la paradoja ha desaparecido. El Nuevo Ser en Jesús como el Cristo es la paradoja de la revelación final. Las palabras de Jesús y de los apóstoles apuntan hacia este Nuevo Ser; lo hacen visible a través de las narraciones, parábolas, símbolos, descripciones paradójicas e interpretaciones teológicas. Pero ninguna de estas expresiones de la experiencia de la revelación final es final y absoluta en sí misma. Todas son condicionadas, relativas, susceptibles de cambios y añadiduras.

El aspecto absoluto de la revelación final, lo que en ella es incondicional e inmutable, implica la transparencia total y el total autosacrificio del mediador por el que la revelación final aparece. Toda incidencia concreta en el acontecimiento Jesús como el Cristo nos descubre estas cualidades. Ninguna de las situaciones en que Jesús se encontró y ninguno de los actos con que les hizo frente, establece un absolutismo de carácter dogmático o moral. Tanto las situaciones como los actos son transparentes y, en sí mismos, no entrañan ninguna obligación. Aunque potencialmente absolutos, son sacrificados al momento en que suceden. Quienquiera que convierta a Jesús el Cristo en el estipulador de unas leyes absolutas que rijan el pensamiento y la acción, abre las compuertas a la rebelión revolucionaria por un lado y a la zapa relativista por el otro, ambas perfectamente justificables en tal caso. Existe, sin embargo, una ley absoluta que puede subsistir ante el criterio del carácter final, porque no es negada en el acto del propio sacrificio sino más bien llevada a su total plenitud. La ley del amor es la ley fundamental, porque es la negación de la ley; y es la ley absoluta, porque abarca todo lo concreto. La paradoja de la revelación final, que supera el conflicto entre el absolutismo y el relativismo, es el amor. El amor de Jesús como el Cristo, que es la manifestación del amor divino —y únicamente esto— abarca todo lo que es concreto en el "yo" y en el mundo. El amor es siempre amor; éste es su aspecto extático y absoluto. Pero el amor depende siempre de lo que es amado y, por ende, es incapaz de imponer, en nombre

de un supuesto absoluto, unos elementos finitos a una existencia finita. El absolutismo del amor es el poder que detenta para penetrar en la situación concreta, para descubrir las exigencias que entraña la situación concreta a la que se refiere. Por esto, el amor nunca puede hacerse fanático cuando lucha para alcanzar lo absoluto, ni tampoco puede convertirse en cínico bajo el peso de lo relativo. Y esto es igualmente válido en todos los ámbitos de la creatividad racional. Dondequiera que esté presente la paradoja de la revelación final, ningún absoluto puede subsistir, ni el absoluto cognoscitivo ni el estético, ni el absoluto legal ni el comunitario. El amor los vence, sin que por ello dé paso al escepticismo cognoscitivo, al caos estético, a la ausencia de ley o a la alienación.

La revelación final hace posible la acción. Toda acción tiene algo de paradójica; siempre entraña cierto conflicto entre el absolutismo y el relativismo. La acción se fundamenta en la decisión; pero decidirse por algo que juzgamos verdadero o bueno, significa excluir otras innumerables posibilidades. En cierto sentido, toda decisión es absolutista, puesto que vence la tentación escéptica de la *epoche* (ausencia de juicio y de acción). Es un riesgo, que se enraiza en el coraje de ser, que se ve amenazado por las posibilidades excluidas, muchas de las cuales hubieran podido ser mejores y más verdaderas que las elegidas. Estas posibilidades se cobran luego su venganza, causando a menudo grandes destrozos; y refugiarse en la inacción constituye entonces una tentación seductora. La revelación final vence el conflicto que enfrenta el carácter absolutista y el destino relativista de toda decisión y de toda acción. Muestra que la decisión justa debe sacrificar su pretensión de ser la decisión justa. No existen decisiones justas; sólo existen tentativas, derrotas y éxitos. Pero *existen* decisiones que están enraizadas en el amor, y estas decisiones no inciden en lo relativo al renunciar a lo absoluto. No están expuestas a la venganza de las posibilidades excluidas, porque estuvieron y aún están abiertas a ellas. Ninguna decisión puede ser suprimida; ninguna acción puede ser revocada. Pero el amor confiere un sentido incluso a aquellas decisiones y a aquellas acciones que demostraron ser un fracaso. Los fracasos del amor no conducen a la resignación, sino que incitan a tomar nuevas decisiones más allá del absolutismo y del relativismo. La revelación final supera el conflicto entre el absolutismo y el relativismo en las decisiones activas. El amor desbarata la venganza de las posibilidades excluidas: es absoluto como amor y es relativo en toda relación de amor.

11. La revelación final supera el conflicto entre el formalismo y el emocionalismo

Cuando el misterio del ser aparece en una experiencia reveladora, la totalidad de la vida personal participa del misterio. Y esto significa que es la profundidad de la razón la que está presente, tanto estructural como emocionalmente, y significa asimismo que no existe ningún conflicto entre estos dos elementos. Lo que constituye el misterio del ser y del sentido es, al mismo tiempo, el fondo de su estructura racional y el poder de nuestra participación emocional. Aunque esto es válido para todas las funciones de la razón, aquí lo aplicaremos únicamente a la función cognoscitiva. El problema de la razón cognoscitiva radica en el conflicto que media entre el elemento de unión y el elemento de distanciamiento en todo acto cognoscitivo. La razón técnica ha dado una preponderancia extraordinaria al aspecto de distanciamiento. Lo que no puede ser aprehendido por el razonamiento analítico es relegado al ámbito de la emoción. Todos los problemas importantes de la existencia son arrojados fuera del dominio del conocimiento y arrumbados en el dominio informe de la emoción. Las aserciones acerca del sentido de la vida y la profundidad de la razón se ven despojadas de todo valor de verdad. No sólo el mito y el culto, sino también las intuiciones estéticas y las relaciones comunitarias son excluidas de la razón y de la cognición, considerándolas como meras efusiones emocionales desprovistas de validez y de criterios de verdad. Ciertos teólogos protestantes aceptan esta separación entre la forma y la emoción; siguiendo una falsa interpretación de Schleiermacher, sitúan la religión en el ámbito de la simple emoción. Pero así niegan el poder que detenta la revelación final para superar la ruptura entre forma y emoción, distanciamiento cognoscitivo y unión cognoscitiva.

Los más antiguos teólogos clásicos creían en el poder de la revelación final para superar esta ruptura. Utilizaban el concepto de *gnosis*, que significa a la vez la unión cognoscitiva, mística

y sexual. La *gnosis* no contradice a la *episteme*, al conocimiento científico. No puede existir ningún conflicto entre ambas, porque el mismo Logos que instruía a los filósofos y a los legisladores es la fuente de la revelación final e instruye a los teólogos cristianos. A veces más o menos transformada, a veces vigorosamente atacada, esta solución de la escuela alejandrina aparece reiteradamente a lo largo de la historia del pensamiento cristiano. Pero siempre que es aceptada en una u otra de sus múltiples variaciones, se considera que la revelación final es lo que resuelve el conflicto entre el conocimiento teológico y el conocimiento científico, y asimismo, aunque implícitamente, el conflicto entre la emoción y la forma. En cambio, siempre que se rechaza la solución alejandrina, el conflicto entre ambos elementos se hace más profundo y permanente. Así ocurrió en el pensamiento medieval desde Duns Scoto a Ockham, en algunas expresiones de la teología de la Reforma, en Pascal y Kierkegaard, en la teología neo-ortodoxa, y —por el lado opuesto— en el naturalismo y el empirismo. Los teólogos ortodoxos y los teólogos racionalistas, en una sorprendente alianza, niegan la reunión de la forma y de la emoción en la revelación final. Niegan el poder curativo de la revelación en los conflictos de la razón cognoscitiva. Pero si la revelación final es incapaz de curar los desgarramientos de la razón cognoscitiva, ¿cómo podría curar los desgarramientos de la razón en cualquiera de sus funciones? No puede darse simultáneamente un "corazón" reunido y una mente eternamente desgarrada. O bien la curación se ejerce asimismo en la función cognoscitiva, o bien nada es curado por la revelación final. Uno de los méritos de la filosofía "existencial" se cifra en que trata de reunir el distanciamiento y la unión. Cierto es que carga el acento en la unión y la participación; pero no excluye el distanciamiento. De lo contrario, el existencialismo no sería una filosofía sino tan sólo una serie de exclamaciones emocionales.

La emoción en el dominio cognoscitivo no deforma una estructura dada; le da abertura. Pero hemos de admitir asimismo que no dejan de producirse sin cesar las distorsiones emocionales de la verdad. La pasión, la líbido, la voluntad de poder, la racionalización y la ideología son los más persistentes enemigos de la verdad. Es, pues, comprensible que la emoción como tal haya sido denunciada como el mayor enemigo del conocimiento. De esto se sigue que, para proteger el conocimiento mismo, sea preciso eliminar el conocimiento significativo. Pero la revelación final pretende que el conocimiento últimamente significativo está más allá de esta alternativa: que aquello que sólo podemos aprehender con una "pasión infinita" (Kierkegaard) es idéntico a lo que se nos presenta como el criterio de todo acto de conocimiento racional. Si el cristianismo no pudiera abrigar esta pretensión, o tendría que abdicar o se convertiría en un instrumento de la supresión de la verdad. La preocupación última acerca de la revelación final es tan radicalmente racional como radicalmente emocional, y no es posible eliminar ninguno de ambos aspectos sin provocar unas consecuencias destructoras.

La superación de los conflictos de la razón existencial es lo que podemos llamar la "razón salvada". Como todos los demás aspectos de la naturaleza humana y de la realidad en general, la razón concreta necesita ser salvada. La razón no queda excluida del poder de curación del Nuevo Ser en Jesús como el Cristo. La razón teónoma, situada más allá del conflicto entre el absolutismo y el relativismo, entre el formalismo y el emocionalismo —ésta es la razón que surge de la revelación. En la revelación, la razón no se ve confirmada en su estado conflictivo ni negada en su estructura esencial. Pero esta estructura esencial suya queda re-establecida bajo las condiciones de la existencia, de un modo fragmentario, ciertamente, aunque real y efectivo. Por consiguiente, la religión y la teología nunca deberían atacar a la razón como tal, de la misma manera que no deberían atacar al mundo y al hombre como tales. Los ataques confusionistas de este tipo conducen el cristianismo al campo maniqueo, y de ahí que gran parte del negativismo teológico acerca de la razón sea más maniqueo que cristiano.

Acerca de la naturaleza de la teología, podemos añadir ahora unas palabras finales partiendo de esta descripción de la razón situada en el ámbito de la revelación y de la salvación. Es obvio que la teología debe utilizar la razón teónoma para explicar el mensaje cristiano, y de ahí que el conflicto entre las funciones receptora y modeladora de la razón quede resuelto en la labor teológica. Nadie fue más consciente de este hecho que la primitiva escuela franciscana, representada, por ejemplo, por Alejandro de Hales. Aquellos hombres afirmaban que la teología era un conocimiento "práctico", designando con este término lo que

hoy, quizá con mayor adecuación, denominamos conocimiento "existencial". Es lamentable que, desde la época de Tomás de Aquino, se haya acrecentado progresivamente el olvido de esta noción (junto con la pérdida general de la teonomía en todos los dominios de la vida) y que los reformadores uniesen su redescubrimiento del carácter existencial de la teología con una recusación poco fundamentada de la razón. Pero si se comprende que la razón recibe la revelación y que es objeto de salvación como cualquier otro elemento de la realidad, puede ser nuevamente posible una teología que utilice la razón teónoma.

D. EL FONDO DE LA REVELACIÓN

12. Dios y el misterio de la revelación

Una consecuencia del método utilizado por la teología apologética es que así se determina el concepto de revelación desde "abajo", desde el hombre en la situación de revelación, y no desde "arriba", desde el fondo divino de la revelación. Pero después de hablar del sentido y de la realidad concreta de la revelación, surge ahora la cuestión del fondo de la revelación.

El fondo de la revelación no es su "causa", en el sentido categorial de la palabra "causa". Es el "fondo del ser" manifestado en la existencia. La relación entre el fondo del ser y sus manifestaciones reveladoras sólo puede expresarse simbólicamente, es decir, en forma de acciones finitas que tienen su origen en un ser muy alto y que transforman el curso de los acontecimientos finitos. Esto es inevitable. Del mismo modo, la relación entre el fondo de la revelación y aquellos que la reciben sólo puede concebirse en forma de categorías personales, puesto que aquello que constituye la preocupación última de una persona no puede ser menos que una persona, aunque pueda y deba ser más que una persona. En estas circunstancias, el teólogo debe subrayar el carácter simbólico de todos los conceptos utilizados para describir el acto divino de autorrevelación, y debe intentar utilizar unos términos cuyo significado sea palpablemente no categorial. "Fondo" es uno de estos términos. Oscila entre causa y substancia, y las trasciende a las dos. Indica que el fondo de la revelación no es ni una causa que se mantiene a distancia del efecto revelador ni una substancia que se derrama en su efecto, sino más bien el misterio que aparece en la revelación y que sigue siendo un misterio en su aparición.

La palabra religiosa que designa lo que nosotros llamamos el fondo del ser es Dios. Una de las mayores dificultades con que tropieza toda teología sistemática es que presupone todas sus otras partes en cada una de ellas. Una doctrina de Dios como fondo de la revelación presupone la doctrina del Ser y de Dios, la cual depende a su vez de la doctrina de la revelación. Es, pues, necesario que ahora anticipemos algunos conceptos que sólo pueden ser plenamente desarrollados en el contexto de la doctrina de Dios.

Si utilizamos el símbolo "vida divina", como ciertamente hemos de hacer, damos por supuesto que existe una analogía entre la estructura fundamental de la vida que nosotros vivimos y el fondo del ser en el que la vida está enraizada. Esta analogía nos conduce al reconocimiento de tres elementos que aparecen de distinta manera en todas las secciones de la teología sistemática y que constituyen la base para la interpretación trinitaria de la revelación final.

La vida divina es la unidad dinámica de la profundidad y de la forma. En el lenguaje místico, la profundidad de la vida divina, su carácter inagotable e inefable, se llama "abismo". En el lenguaje filosófico, la forma, el elemento de significado y de estructura de la vida divina, se llama "Logos". En el lenguaje religioso, la unidad dinámica de ambos elementos se llama "Espíritu". Los teólogos han de usar los tres términos para designar el fondo de la revelación. Es el carácter abismal de la vida divina lo que hace misteriosa a la revelación; es el carácter lógico de la vida divina lo que hace posible la revelación del misterio; y es el carácter espiritual de la vida divina lo que crea la correlación de milagro y éxtasis en la que puede recibirse la revelación. Es preciso utilizar todos y cada uno de estos tres conceptos que designan el fondo de la revelación. Si olvidamos el carácter abismal de la vida divina, un deísmo racionalista transforma la revelación en información. Si olvidamos el carácter lógico de la vida divina, un teísmo irracionalista transforma la revelación en sumisión heterónoma. Si olvidamos

el carácter espiritual de la vida divina, resulta imposible una historia de la revelación. La doctrina de la revelación se fundamenta en una interpretación trinitaria de la vida divina y de su automanifestación.

La revelación y la salvación son elementos de la creatividad directora de Dios. Dios dirige los procesos de la vida individual, social y universal hacia su plenitud en el reino de Dios. Las experiencias reveladoras están empotradas en la experiencia general. Son distintas de ella, pero no están separadas de la misma. La historia del mundo es la base de la historia de la revelación, y en la historia de la revelación la historia del mundo revela su misterio.

13. La revelación final y la palabra de Dios

Tradicionalmente, la doctrina de la revelación ha sido desarrollada como una doctrina de la "Palabra de Dios". Esto es posible siempre que se interprete la Palabra como el elemento de *logos* en el fondo del ser, interpretación que le dio la doctrina clásica del Logos. Pero la Palabra de Dios suele entenderse —de un modo literal y de un modo simbólico, ambos a medias— como una palabra hablada, y así surge una "teología de la Palabra" que es una teología de la palabra hablada. Esta intelectualización de la revelación es opuesta al sentido de la cristología del Logos. La cristología del Logos no fue excesivamente intelectualizada; de hecho, era un arma contra este peligro. Si se dice que Jesús como el Cristo es el Logos, el Logos designa entonces una realidad reveladora, no unas palabras reveladoras. Considerada en serio, la doctrina del Logos evita la elaboración de una teología de la palabra hablada o escrita, teología que constituye *el* peligro que acecha al protestantismo.[10]

10. Esta afirmación es diametralmente opuesta a la doctrina de la escuela de Ritschl, según la cual la recepción del cristianismo por la mentalidad griega significó una intelectualización del cristianismo. Pero a la mentalidad griega sólo podemos llamarla "intelectualista" en ciertas manifestaciones suyas, limitadas y deformadas, pero no en su totalidad. Desde el principio al fin, conocimiento significa "unión con lo inmutable", con lo "realmente real". El conocimiento metafísico es existencial; incluso en un empirista y un lógico como Aristóteles, el conocimiento posee un elemento místico. La reducción del conocimiento a la observación distanciada en pro del control, no es griega, sino moderna. Esta comprensión de la filosofía griega exige una reorientación de aquel tipo de interpretación de la historia del dogma cuyo representante clásico fue Harnack.

El término "Palabra de Dios" posee seis significaciones distintas. Ante todo, la "Palabra" es el principio de la automanifestación divina en el fondo del ser mismo. El fondo no es únicamente un abismo en el que desaparece toda forma; es asimismo la fuente de la que emerge toda forma. El fondo del ser tiene el carácter de automanifestación; tiene el carácter de *logos*. Esto no es algo que se sobreañada a la vida divina; es la vida divina misma. A pesar de su carácter abismal, el fondo del ser es "lógico"; incluye su propio *logos*.

En segundo lugar, la Palabra es el medio de la creación, la palabra espiritual dinámica que media entre el misterio silencioso del abismo del ser y la plenitud de los seres concretos, individualizados, autorrelacionados. La creación por la Palabra, en oposición a un proceso de emanación tal como lo elaboró el neo-platonismo, designa simbólicamente tanto la libertad de la creación como la libertad de lo creado. La manifestación del fondo del ser es espiritual, no mecánica (como lo es, por ejemplo, en Spinoza).

En tercer lugar, la Palabra es la manifestación de la vida divina en la historia de la revelación. Es la palabra recibida por todos aquellos que están en una correlación reveladora. Si a la revelación se la llama "Palabra de Dios", se subraya así el hecho de que toda revelación, por subpersonal que pueda ser su medio, se dirige al centro del yo y debe tener un carácter de *logos* para que éste pueda recibirla. El éxtasis de la revelación no es *a-logos* (irracional), aunque no sea producido por la razón humana. Es inspirado, espiritual; une el elemento abismal y el elemento de *logos* en la manifestación del misterio.

En cuarto lugar, la Palabra es la manifestación de la vida divina en la revelación final. La Palabra es uno de los nombres que designan a Jesús como el Cristo. El Logos, el principio de toda manifestación divina, se convierte en un ser histórico en las condiciones de la existencia, revelando bajo esta forma la relación fundamental y determinante que existe entre el fondo del ser y nosotros, o, simbólicamente hablando, el "corazón de la vida divina". La Palabra no es la suma de las palabras pronunciadas por Jesús. Es el ser de Cristo, ser del que son una expresión las palabras y los hechos de Cristo. La imposibilidad de identificar la Palabra con las palabras dichas es tan obvia

que resulta difícil entender cómo pueden mantener tal confusión los teólogos que aceptan las doctrinas de la encarnación.

En quinto lugar, el término Palabra se aplica al documento de la revelación final y de su particular preparación, es decir, a la Biblia. Pero si a la Biblia se la llama "Palabra de Dios", la confusión teológica es casi imposible de evitar, y de ella se siguen unas consecuencias tan notorias como son la teoría del dictado de la inspiración, la falta de honradez al estudiar los textos bíblicos, el dogma "monofisita" acerca de la infalibilidad de un libro, etc. La Biblia es la Palabra de Dios en dos sentidos: es el documento de la revelación final y participa en la revelación final de la que es el documento. Probablemente nada ha contribuido tanto a la falsa interpretación de la doctrina bíblica de la Palabra como la identificación de la Palabra con la Biblia.

En sexto lugar, se llama Palabra al mensaje de la Iglesia tal como ésta lo proclama en su predicación y su enseñanza. En la medida en que la Palabra signifique aquí el mensaje objetivo que le es dado a la Iglesia y que debería serle proclamado, significa lo mismo que la revelación bíblica o cualquier otra revelación. Pero en la medida en que la Palabra signifique la predicación concreta de la Iglesia, podría ser tan sólo las palabras y en modo alguno la "Palabra", es decir, podría ser tan sólo el discurso humano carente de toda manifestación divina. La Palabra no sólo depende del significado de las palabras de la predicación, sino también del poder con que tales palabras son pronunciadas. Y no sólo depende de la comprensión del oyente solo, sino también de la recepción existencial con que acoja su contenido. La Palabra ni depende únicamente del predicador, ni únicamente del oyente, sino de ambos en correlación. Estos cuatro factores y su interdependencia constituyen la "constelación" en la que las palabras humanas pueden convertirse en la Palabra, en la automanifestación divina. Tanto pueden como no pueden llegar a ser la Palabra. Por consiguiente, no puede llevarse a cabo ninguna actividad de la Iglesia con la certeza de que expresa la Palabra. Ningún ministro, cuando predica, puede reivindicar otra cosa, a lo sumo, que su intención de proclamar la Palabra. Nunca debería pretender que la ha proclamado o que será capaz de proclamarla en el futuro, ya que, al no detentar ningún poder sobre la constelación reveladora, no posee ningún poder para predicar la "Palabra". Quizá no proclame sino simples palabras, por muy correctas que teológicamente puedan ser. Y quizá proclame la Palabra, aunque sus formulaciones sean teológicamente incorrectas. Finalmente, el mediador de la revelación quizá no sea en absoluto un predicador o un maestro religioso, sino simplemente alguien al que encontramos y cuyas palabras se convierten en la Palabra para nosotros en una constelación particular.

Los numerosos y distintos significados del término "Palabra" están todos unidos en uno solo, es decir, en "Dios manifiesto" —manifiesto en sí mismo, en la creación, en la historia de la revelación, en la revelación final, en la Biblia, en las palabras de la Iglesia y de sus miembros. "Dios manifiesto" —el misterio del abismo divino expresándose en el Logos divino—, tal es el significado del símbolo la "Palabra de Dios".

Segunda parte

EL SER Y DIOS

Sección I

EL SER Y LA CUESTIÓN DE DIOS

Introducción: la cuestión del ser

La cuestión teológica fundamental es la cuestión de Dios. Dios es la respuesta a la cuestión implícita en el ser. El problema de la razón y de la revelación, aunque lo hayamos tratado en primer lugar, es secundario con respecto al problema del ser y de Dios. Como todo lo demás, la razón tiene ser, participa en el ser y está lógicamente subordinada al ser. Por eso, en el análisis de la razón y de las cuestiones implícitas en sus conflictos existenciales, nos ha sido forzoso anticipar conceptos que se derivan de un análisis del ser. Ahora, al pasar de la correlalación de la razón y la revelación a la del ser y Dios, entramos en una consideración más fundamental; en términos tradicionales, pasamos de la cuestión epistemológica a la cuestión ontológica. Y la cuestión ontológica se formula diciendo: ¿Qué es el ser en sí? ¿Qué es lo que no es un ser particular o un grupo de seres, ni algo concreto o abstracto, sino aquello en lo que siempre pensamos implícitamente, y a veces explícitamente, cuando decimos que una cosa *es*? La filosofía plantea la cuestión del ser en cuanto ser. Investiga el carácter de todo lo que es en la medida en que es. Éste es su cometido fundamental, y la respuesta que formula determina el análisis de todas las formas particulares del ser. Ésta es la "filosofía primera" o, si aún pudiera usarse el término, la "metafísica". Pero como las connotaciones del término "metafísica" hacen ambiguo su uso, es preferible servirnos de la palabra "ontología". La cuestión ontológica, la cuestión del ser en sí, surge de lo que podríamos llamar la "conmoción metafísica" —la conmoción que nos causa el posible

no ser. A menudo esta conmoción ha encontrado su expresión en la pregunta: "¿Por qué existe algo, por qué no existe nada?" Pero, formulada de este modo, la cuestión está desprovista de sentido, porque toda posible respuesta estaría sometida a la misma pregunta en una regresión infinita. El pensamiento debe partir del ser; no puede llegar hasta más allá del ser, como nos lo indica la forma misma de la pregunta. Si preguntamos por qué no *existe* nada, atribuimos el ser incluso a la nada. El pensamiento está fundamentado en el ser, y no puede prescindir de este fundamento; pero el pensamiento puede imaginar la negación de todo lo que *es*, y puede describir la naturaleza y la estructura del ser que, a todo lo que es, le confiere el poder de resistir al no ser. La mitología, la cosmogonía y la metafísica han formulado la cuestión del ser, tanto implícita como explícitamente, y han intentado darle una respuesta. Es la cuestión última, aunque fundamentalmente sea en mucha mayor medida la expresión de un estado de existencia que la formulación de un problema. Siempre que se experimenta este estado y se formula esta pregunta, todo desaparece en el abismo del no ser posible; incluso un dios desaparecería en tal abismo, si dios no fuera el ser mismo. Pero si todo lo particular y definido desaparece a la luz de la cuestión última, debemos preguntarnos cómo es posible una respuesta. ¿No significa todo esto que la ontología se reduce a la vacía tautología de que el ser es el ser? Y la locución "estructura del ser", ¿no es una contradicción en los términos, al decir que lo que está más allá de toda estructura posee a su vez una estructura?

La ontología es posible porque existen conceptos que son menos universales que el ser, pero más universales que todo concepto óntico, es decir, más universales que todo concepto que designe una esfera de seres. A tales conceptos se les ha dado el nombre de "principios", "categorías" o "nociones últimas". Durante miles de años, el intelecto humano se ha afanado en su descubrimiento, elaboración y organización. Pero no se ha logrado ningún acuerdo, aunque ciertos conceptos reaparezcan en casi todas las ontologías. La teología sistemática no puede y no debe terciar en la discusión ontológica como tal. Pero puede y debe considerar estos conceptos centrales desde el punto de vista de su significación teológica. Tal consideración, que resulta imprescindible en cada parte del sistema teológico,

indirectamente puede ejercer una fuerte influencia sobre el análisis ontológico. Pero el palenque de la discusión ontológica no es el palenque teológico, aunque deba ser familiar al teólogo.

Podemos distinguir cuatro niveles de conceptos ontológicos: 1) la estructura ontológica fundamental, que es la condición implícita de la cuestión ontológica; 2) los elementos que constituyen la estructura ontológica; 3) las características del ser, que son las condiciones de existencia; y 4) las categorías del ser y del conocimiento. Cada uno de estos niveles requiere un análisis particular. Acerca de su carácter ontológico general, ahora sólo son necesarias unas pocas advertencias.

La cuestión ontológica presupone un sujeto que la formula y un objeto acerca del cual es formulada; presupone la estructura sujeto-objeto del ser, que a su vez presupone la estructura yo-mundo como articulación fundamental del ser. El yo, al tener un mundo al que pertenece —esta estructura altamente dialéctica—, precede lógica y experimentalmente a todas las otras estructuras. Su análisis debería ser el primer paso en toda labor ontológica. El segundo nivel del análisis ontológico se ocupa de los elementos que constituyen la estructura fundamental del ser. Estos elementos comparten el carácter polar de la estructura fundamental, y es precisamente esta polaridad suya la que los hace ser principios, al impedirles que se conviertan en conceptos altamente genéricos. Es posible imaginar un reino de la naturaleza que esté al lado o fuera del reino de la historia, pero no existe ningún reino de la dinámica que carezca de forma, ni ningún reino de la individualidad que carezca de universalidad. Lo inverso es igualmente cierto. Cada polo sólo tiene sentido en cuanto hace referencia, por implicación, al polo opuesto. Son tres los principales pares de elementos que constituyen la estructura ontológica fundamental: la individualidad y la universalidad, la dinámica y la forma, la libertad y el destino. En estas tres polaridades, el primer elemento expresa la autorrelación del ser, su poder de ser algo para sí mismo, mientras que el segundo expresa la pertenencia del ser, su carácter de ser una parte de un universo del ser.

El tercer nivel de conceptos ontológicos expresa el poder del ser para existir y la diferencia que media entre el ser esencial y el ser existencial. Tanto en la experiencia como en el análisis, el ser manifiesta la dualidad del ser esencial y del ser existen-

cial. Ninguna ontología puede dejar de prestar atención a estos dos aspectos, ya estén hipostasiados en dos dominios (Platón), o combinados en la relación polar de potencialidad y realidad (Aristóteles), o contrastados entre sí (Schelling II, Kierkegaard, Heidegger), o derivados uno de otro, tanto si es la existencia de la esencia (Spinoza, Hegel) como si es la esencia de la existencia (Dewey, Sartre). En todas estas ontologías, aparece la dualidad del ser esencial y del ser existencial, y se plantea la cuestión de la relación que existe entre uno y otro y de ambos con el ser en sí. La respuesta viene ya condicionada por la polaridad de libertad y destino en el segundo nivel del análisis ontológico. Pero, la libertad como tal no es la base de la existencia, sino la libertad unida a la finitud. La libertad finita es el punto decisivo en el camino que va del ser a la existencia. Por consiguiente, el cometido de la ontología en este tercer nivel es el análisis de la finitud en su polaridad con la infinitud y en su relación con la libertad y el destino, con el ser y el no ser, con la esencia y la existencia.

El cuarto nivel se ocupa de aquellos conceptos que tradicionalmente han sido llamados categorías, es decir, las formas fundamentales del pensamiento y del ser. Estos conceptos participan de la naturaleza de la finitud y podemos llamarlos las estructuras del pensamiento del ser finito. Determinar su número y organización es una de las tareas infinitas de la filosofía. Desde el punto de vista teológico, es preciso analizar cuatro categorías principales: el tiempo, el espacio, la causalidad y la substancia.[1] Algunas categorías, como la cantidad y la cualidad, carecen de una significación teológica directa, y no las hemos hecho objeto de una discusión particular. Otros conceptos, que a menudo han sido llamados "categorías", como el movimiento y el reposo o la unidad y la multiplicidad, son tratados implícitamente en el segundo nivel del análisis: el movimiento y el reposo en conexión con la dinámica y la forma; la unidad y la multiplicidad en conexión con la individualidad y la universalidad. El carácter polar de estos conceptos los sitúa al nivel de

1. Llamar "categorías" al espacio y al tiempo es apartarse de la terminología kantiana, que considera el tiempo y el espacio como formas de la intuición. Pero, en general, se ha aceptado este sentido más amplio de categoría, incluso por parte de las escuelas postkantianas.

los elementos de la estructura ontológica fundamental y no al nivel de las categorías. Finalmente, hemos de dejar sentado que dos de las *transcendentalia* de la filosofía escolástica, lo verdadero y lo bueno (*verum, bonum*), habitualmente combinados con el ser y lo uno (*esse, unum*), no pertenecen a la pura ontología, porque sólo tienen pleno sentido en relación con el sujeto que juzga. No obstante, la discusión de su fundamento ontológico se efectúa en conexión con la dualidad de esencia y existencia.

Como esta sección del sistema teológico se propone desarrollar la cuestión de Dios como la cuestión implícita en el ser, el concepto de finitud ocupa el centro del análisis que viene a continuación, ya que la finitud del ser es lo que nos conduce a la cuestión de Dios.

Sin embargo, es preciso que primero digamos algunas palabras acerca del carácter epistemológico de todos los conceptos ontológicos. Los conceptos ontológicos son *a priori* en el estricto sentido de esta palabra. Determinan la natualeza de la experiencia. Están presentes dondequiera que se cumpla la experiencia de algo. *A priori* no significa que los conceptos ontológicos sean conocidos con anterioridad a la experiencia. No se los debería atacar como si éste fuese su significado. Muy al contrario, son producto de un análisis crítico de la experiencia. Y *a priori* tampoco significa que los conceptos ontológicos constituyan una estructura estática e inmutable que, una vez descubierta, sería siempre válida. La estructura de la experiencia puede haber cambiado en el pasado y puede cambiar en el futuro, pero, si bien no podemos excluir esta posibilidad, tampoco existe ninguna razón para utilizarla como un argumento contra el carácter *a priori* de los conceptos ontológicos.

Son *a priori* aquellos conceptos que se dan por supuestos en toda experiencia concreta, puesto que constituyen la estructura misma de la experiencia. Las condiciones de la experiencia son *a priori*. Si estas condiciones cambian —y, con ellas, la estructura de la experiencia—, será otra serie distinta de condiciones la que hará posible la experiencia. Esta situación persistirá mientras tenga un sentido hablar de experiencia. Mientras haya experiencia en un sentido definido de la palabra, habrá una estructura de la experiencia que podrá ser reconocida en el proceso por el que se cumple la experiencia y que podrá ser

elaborada críticamente. La filosofía del devenir[2] está plenamente justificada en su intento de disolver en devenir todo cuanto parece estático. Pero resultaría absurda si intentara disolver en un devenir la estructura misma del devenir. Esto significaría simplemente que lo que nosotros conocemos como un devenir ha sido suplantado por alguna otra cosa cuya naturaleza nos es desconocida por ahora. De momento, toda filosofía del devenir posee una ontología explícita o implícita que es de carácter apriorístico.

Esta misma respuesta es la que hemos de dar al relativismo histórico, que niega la posibilidad de una doctrina ontológica o teológica del hombre esgrimiendo los siguientes argumentos: puesto que la naturaleza del hombre cambia a lo largo del proceso histórico, nada ontológicamente definido o teológicamente significativo puede afirmarse a su respecto; y puesto que la doctrina del hombre (es decir, su libertad, su finitud, su alienación existencial, su creatividad histórica) constituye el principal acceso a la ontología y el punto de referencia más importante de la teología, ni la ontología ni la teología son realmente posibles. Tal crítica sería incontrovertible si las doctrinas ontológicas y teológicas del hombre pretendiesen tratar de una estructura inmutable llamada naturaleza humana. Pero aunque con harta frecuencia se ha abrigado esta pretensión, no es evidente. La naturaleza humana cambia en la historia. La filosofía del devenir tiene razón en este punto. Pero la naturaleza humana cambia en la *historia*. La estructura de un ser *que tiene una historia* es subyacente a todos los cambios históricos. Esta estructura es el objeto de una doctrina ontológica y teológica del hombre. El hombre histórico es el descendiente de unos seres que carecían de historia, y quizá surjan unos descendientes del hombre histórico que carezcan de historia. Esto significa simplemente que ni los animales ni los superhombres son objeto de una doctrina del hombre. La ontología y la teología se ocupan del hombre histórico tal como nos es dado en la experiencia presente y en la memoria histórica. Una antropología que trascienda estos límites, empíricamente hacia el pasado o especulativamente hacia el futuro, no es una doctrina

2. Aquí y en los apartados que siguen, hemos traducido *process philosophy* por "filosofía del devenir", denominación más habitual en nuestra terminología filosófica que la de "filosofía del proceso". — *N. del T.*

del hombre. Es una doctrina de la preparación o de la continuación biológicas de lo que, en una etapa particular del desarrollo universal, fue, es y quizá será el hombre histórico. En este caso, como en todos los demás casos, la ontología y la teología establecen un *a priori*, no absolutamente, sino relativamente estático, superando así las alternativas del absolutismo y del relativismo que amenazan con destruir a los dos.

Esta posición coincide con una poderosa tradición, en la ontología y en la teología clásicas, representada por el voluntarismo y el nominalismo. Incluso antes de Duns Scoto, algunos teólogos rechazaron los intentos "realistas" de atar a Dios a una estructura estática del ser. En Duns Scoto y en toda la ontología y la teología que se desarrollaron bajo su influencia —hasta Bergson y Heidegger—, hallamos un elemento de indeterminación última en el fondo del ser. La *potestas absoluta* de Dios constituye una constante amenaza para toda estructura dada de las cosas. Socava todo apriorismo absoluto, pero no elimina la ontología ni las estructuras relativamente *a priori* que interesan a la ontología.

A. LA ESTRUCTURA ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL: EL YO Y EL MUNDO

1. El hombre, el yo y el mundo

Todo ser participa en la estructura del ser, pero sólo el hombre es inmediatamente consciente de esta estructura. Pertenece al carácter de la existencia el que el hombre esté alienado de la naturaleza, que sea incapaz de comprenderla de la manera que puede comprender al hombre. Puede describir el comportamiento de todos los seres, pero no conoce directamente lo que este comportamiento significa para ellos. Tal es la verdad del método *behaviorista* —en última instancia, una verdad trágica. Expresa el hecho de que todos los seres son extraños entre sí. Podemos aproximarnos a los otros seres, pero únicamente en términos de analogía y, por ende, únicamente de un modo indirecto e incierto. El mito y la poesía han intentado superar esta limitación de nuestra función cognoscitiva. El conocimiento o

se ha resignado a sus fallos o ha transformado el mundo, prescindiendo del sujeto cognoscente, en una enorme máquina de la que todos los seres vivos, incluso el cuerpo del hombre, son simples partes (cartesianos).

Existe, no obstante, una tercera posibilidad, fundamentada en una comprensión del hombre como el ser en quien están unidos y son accesibles todos los niveles del ser. Consciente o inconscientemente, la ontología en todas sus formas ha utilizado esta posibilidad. El hombre ocupa una posición preeminente en la ontología, no como un objeto excepcional entre los otros objetos, sino como el ser que formula la cuestión ontológica y en cuya autoconciencia se puede hallar la respuesta ontológica. La antigua tradición —que expresaron tanto la mitología y la mística, como la poesía y la metafísica— según la cual hemos de buscar en el hombre los principios que constituyen el universo, está indirecta e involuntariamente confirmada incluso por la autorrestricción del método behaviorista. Los "filósofos de la vida" y los "existencialistas" nos han recordado, en nuestros días, esta verdad de la que depende la ontología. Es característico a este respecto el método de Heidegger en *Sein und Zeit*. Heidegger denomina *Dasein* ("estar ahí") el lugar donde se manifiesta la estructura del ser. Pero el *Dasein* es dado al hombre en el interior de sí mismo. El hombre es capaz de dar una respuesta a la cuestión ontológica porque posee una experiencia directa e inmediata de la estructura del ser y de sus elementos.

Sin embargo, es preciso defender esta actitud de un error interpretativo fundamental. En modo alguno supone que el hombre, como objeto de conocimiento físico o psicológico, sea más fácilmente accesible que los objetos no humanos. Lo que precisamente afirma es todo lo contrario. El hombre es el objeto más difícil de cuantos acomete el proceso cognoscitivo. Y esto se debe a que el hombre es consciente de las estructuras que hacen posible la cognición. Vive en ellas y actúa por mediación de ellas. Le son inmediatamente presentes. Son el hombre mismo. Toda confusión sobre este punto entraña unas consecuencias destructoras. La estructura fundamental del ser y todos sus elementos, así como las condiciones de la existencia, pierden su significación y su verdad si las consideramos como unos objetos entre los demás objetos. Si consideramos que el yo es una cosa entre las cosas, su existencia se hace dudosa; si pensamos que la libertad es una cosa entre las cosas, su existencia se hace asimismo dudosa; si pensamos que la libertad es una cualidad de la voluntad, la libertad queda despojada de toda su necesidad; si entendemos la finitud en términos de medida, la finitud deja de tener relación con el infinito. La verdad de todos los conceptos ontológicos es su poder de expresar lo que hace posible la estructura sujeto-objeto. Constituyen esta estructura; no están, pues, controlados por ella.

El hombre se experimenta a sí mismo como poseyendo un mundo al que pertenece. La estructura ontológica fundamental dimana del análisis de esta relación dialéctica compleja. La autorrelación está implícita en toda experiencia. Hay algo que "posee" y algo que es "poseído", y los dos son uno. La cuestión no estriba en saber si los yo existen. La cuestión consiste en saber si somos conscientes de nuestra autorrelación. Y esta conciencia sólo puede ser negada en una afirmación en la que la autorrelación esté implícitamente afirmada, ya que experimentamos nuestra autorrelación tanto en los actos de negación como en los actos de afirmación. Un yo no es una cosa que pueda existir o no existir; es un fenómeno original que precede lógicamente a todas las cuestiones acerca de la existencia.

El término "yo" es más englobante que el término "ego". Incluye tanto las "bases" subconsciente e inconsciente del ego autoconsciente, como la autoconciencia (*cogitatio*, en el sentido cartesiano). Por consiguiente, la "yoidad" o el hecho de estar centrado sobre sí mismo, hay que atribuirla en más o en menos a todos los seres vivos y, por analogía, a todas las *Gestalten* individuales, incluso en el reino inorgánico. Se puede hablar de autocentración en los átomos lo mismo que en los animales, dondequiera que la reacción a un estímulo dependa de un todo estructural. El hombre es un yo plenamente desarrollado y completamente centrado sobre sí mismo. Se "posee" a sí mismo en la forma de autoconciencia. Tiene un ego-yo.

Ser un yo significa estar separado de alguna manera de todo lo demás, tener todo lo demás frente a sí mismo, ser capaz de mirarlo y de actuar sobre él. Al mismo tiempo, sin embargo, este yo es consciente de que pertenece a lo que mira. El yo está "en" lo que mira. Todo yo tiene un medio ambiente en el que vive, y el ego-yo tiene un mundo en el que vive. Todos los seres tienen un medio ambiente que es *su* medio ambiente. No todo

lo que se puede hallar en el espacio donde vive un animal pertenece a su medio ambiente. Su medio ambiente consiste en aquellas cosas con las que mantiene una interrelación activa. Diferentes seres dentro del mismo espacio limitado tienen medios ambientes diferentes. Cada ser *tiene* un medio ambiente, aunque pertenece *a* su medio ambiente. El error de todas las teorías que explican el comportamiento de un ser únicamente en términos de medio ambiente, consiste en que no logran explicar el carácter particular del medio ambiente en relación con el carácter particular del ser que *tiene* tal medio ambiente. El yo y el medio ambiente se determinan mutuamente.

El hombre trasciende todo posible medio ambiente porque posee un ego-yo. El hombre tiene un mundo. Como el medio ambiente, el mundo es un concepto correlativo. El hombre *tiene* un mundo, aunque al mismo tiempo está *en* el mundo. El "mundo" no es la suma total de todos los seres — éste es un concepto inconcebible. Como indica el término griego *kosmos* y el latino *universum*, el "mundo" es la estructura o la unidad de una multiplicidad. Si decimos que el hombre tiene un mundo al que mira, del que está separado y al que pertenece, pensamos en un todo estructurado aun cuando podamos describir este mundo en términos pluralistas. El todo frente al hombre es *uno* por lo menos en el sentido de que está relacionado con nosotros en la perspectiva que poseemos sobre él, por muy discontinuo que pueda ser en sí mismo. Todo filósofo pluralista habla del carácter pluralista del *mundo*, rechazando así implícitamente un pluralismo absoluto. El mundo es el todo estructural que incluye y trasciende todos los medios ambientes, no sólo los de los seres que están desprovistos de un yo plenamente desarrollado, sino también los medios ambientes en los que el hombre vive parcialmente. Mientras es humano, es decir, mientras no ha "caído" de su humanidad (debido, por ejemplo, a intoxicación o locura), el hombre nunca está completamente sujeto a un medio ambiente. Siempre lo trasciende al aprehenderlo y modelarlo según normas e ideas universales. Incluso en el medio ambiente más limitado, el hombre posee el universo entero; tiene un mundo. El lenguaje, como poder de los universales, es la expresión fundamental de la capacidad del hombre de trascender su medio ambiente, de tener un mundo. El ego-yo es el yo que puede hablar y que al hablar traspasa las fronteras de toda situación dada.

Cuando el hombre mira a su mundo, se ve a sí mismo como una parte infinitamente pequeña de este mundo suyo. Aunque es el centro-de-perspectiva, se convierte en una partícula de lo que está centrado en él, una partícula del universo. Esta estructura capacita al hombre para encontrarse a sí mismo. Sin su mundo, el yo sería una forma vacía. La autoconciencia carecería de contenido, ya que todo contenido, lo mismo psíquico que corporal, se halla en el interior del universo. No existe autoconciencia sin una conciencia del mundo, pero lo inverso también es verdad. Una conciencia del mundo sólo es posible sobre la base de una autoconciencia plenamente desarrollada. El hombre tiene que estar completamente separado de su mundo para mirarlo como un mundo. De lo contrario, permanecería vinculado al mero medio ambiente. La interdependencia del ego-yo y del mundo es la estructura ontológica fundamental e implica todas las demás.

Ambos aspectos de la polaridad se pierden si se pierde uno de ellos. El yo sin un mundo es vacío; el mundo sin un yo es muerto. El idealismo subjetivo de ciertos filósofos como Fichte es incapaz de alcanzar el mundo de los contenidos, a no ser que el ego dé un salto irracional a su contrario, el non-ego. El realismo objetivo de ciertos filósofos como Hobbes es incapaz de alcanzar la forma de la autorrelación sin un salto irracional desde el movimiento de las cosas al ego. Descartes intentó desesperada e infructuosamente reunir la *cogitatio* vacía del puro ego con el movimiento mecánico de los cuerpos muertos. Siempre que se interrumpe la correlación yo-mundo, ninguna reunión es ya posible. Por el contrario, si se afirma la estructura fundamental de la relación yo-mundo, es posible mostrar cómo esta estructura podría desaparecer de la perspectiva *cognoscitiva* a causa de la estructura sujeto-objeto de la razón, que está enraizada en la correlación yo-mundo y se desarrolla a partir de ella.

2. El objeto lógico y el objeto ontológico

La polaridad yo-mundo es la base de la estructura sujeto-objeto de la razón. Salvo por anticipación, no fue posible discu-

tir esta estructura en la primera parte, habiendo hablado previamente de la polaridad yo-mundo. Ahora, hemos de explicar, pues, la relación que existe entre la polaridad yo-mundo y la estructura sujeto-objeto de la razón.

Hemos descrito el mundo como un todo estructurado, y a esa estructura suya la hemos llamado "razón objetiva". Hemos descrito el yo como una estructura de centralidad, y a esa estructura suya la hemos llamado "razón subjetiva". Y hemos afirmado que estas razones se corresponden mutuamente, aunque no hemos expuesto una interpretación particular de esta correspondencia. La razón hace del yo un yo, es decir, una estructura centrada; y la razón hace del mundo un mundo, es decir, un todo estructurado. Sin la razón, sin el *logos* del ser, el ser sería el caos, es decir, no sería el ser sino únicamente la posibilidad de ser (*me on*). Pero donde hay razón, hay un yo y un mundo en interdependencia. La función del yo, en la que el yo actualiza su estructura racional, es la mente, el portador de la razón subjetiva. Considerado por la mente, el mundo es la realidad, el portador de la razón objetiva.

Los términos "sujeto" y "objeto" cuentan con una extensa historia a lo largo de la cual, prácticamente, han intercambiado sus respectivos significados. Originariamente, subjetivo significaba lo que tiene un ser independiente, una hipóstasis propia. Objetivo significaba lo que está en la mente como un contenido. Hoy, sobre todo bajo la influencia de los grandes empiristas ingleses, de lo que es real se dice que tiene un ser objetivo, mientras que de lo que está en la mente se dice que tiene un ser subjetivo. Nosotros hemos de atenernos a la terminología actual, pero rebasándola.

En el dominio cognoscitivo, se considera como un objeto todo aquello hacia lo que se dirige el acto cognoscitivo, tanto si se trata de Dios como de una piedra, tanto si es el propio yo como una definición matemática. En el sentido lógico, todo cuanto está afectado por un predicado es, por este mismo hecho, un objeto. El teólogo no puede dejar de convertir a Dios en un objeto en el sentido lógico de esta palabra, como tampoco el amante puede dejar de convertir a su amada en un objeto de conocimiento y de acción. El peligro que entraña la objetivación lógica es que nunca se limita a ser meramente lógica. Comporta presupuestos e implicaciones ontológicas. Si se sitúa

a Dios en la estructura sujeto-objeto del ser, deja de ser el fondo del ser y se convierte en un ser entre los otros seres (ante todo, en un ser a la vera del sujeto, quien lo considera como un objeto). Deja de ser el Dios que es realmente Dios. La religión y la teología son conscientes del peligro que entraña la objetivación religiosa. De diversas maneras intentan evitar la blasfemia involuntaria que implica esta situación. La religión profética niega que se pueda "ver" a Dios, ya que la vista es el sentido más objetivante. Si existe un conocimiento de Dios, es Dios quien se conoce a sí mismo a través del hombre. Dios sigue siendo siempre el sujeto, aunque se convierta en un objeto lógico (cf. 1 Cor 13, 12). El misticismo intenta superar el esquema objetivante por una unión extática del hombre y Dios, análoga a la relación erótica que implica un impulso hacia un momento en el que desaparece la diferencia entre el amante y la amada. La teología debe recordar siempre que, al hablar de Dios, convierte en un objeto aquello que precede a la estructura sujeto-objeto y que, por consiguiente, debe incluir, en su discurso acerca de Dios, el reconocimiento explícito de que no puede hacer de Dios un objeto.

Pero el esquema objetivante todavía se utiliza en un tercer sentido. Convertir una realidad en un objeto puede significar privarla de sus elementos subjetivos, reducirla a algo que es un objeto y *nada más* que un objeto. Tal objeto es una "cosa", en alemán una *Ding*, algo que al mismo tiempo está *bedingt* ("condicionado"). La palabra "cosa" no posee necesariamente esta connotación; puede significar todo lo que es. Pero es contrario a nuestro sentido lingüístico llamar "cosas" a los seres humanos. Son más que cosas y más que simples objetos. Son "yo" y, por ende, son portadores de subjetividad. Las teorías metafísicas así como las instituciones sociales que transforman los "yo" en cosas, contradicen la verdad y la justicia, porque contradicen la estructura ontológica fundamental del ser, la polaridad yo-mundo de la que todo ser participa según los diversos grados de aproximación a uno u a otro polo. La personalidad humana plenamente desarrollada representa un polo, el utensilio mecánico representa el otro polo. El término "cosa" se aplica más adecuadamente al utensilio. El utensilio casi está desprovisto de subjetividad. Pero no por completo. Sus elementos constitutivos, procedentes de la naturaleza inorgánica, po-

seen unas estructuras únicas que no podemos ignorar, y el utensilio mismo posee —o debería poseer— una forma artística, que expresase visiblemente su designio. Ni siquiera los utensilios cotidianos son meras cosas. Todo se resiste a la fatalidad de ser considerado o tratado como una simple cosa, como un objeto que carece de subjetividad. Ésta es la razón en cuya virtud la ontología no puede empezar por las cosas e intentar derivar de ellas la estructura de la realidad. Lo que está completamente condicionado, lo que carece por completo de yo y de subjetividad, no puede explicar el yo y el sujeto. Quien intente razonar de este modo, tiene que introducir subrepticiamente en la naturaleza de la objetividad la misma subjetividad que quiere derivar de ella.

Según Parménides, la estructura ontológica fundamental no es el ser sino la unidad del ser y de la palabra, el *logos* en el que el ser es aprehendido. La subjetividad no es un epifenómeno, una apariencia derivada. Es un fenómeno original, aunque siempre y únicamente en una relación polar con la objetividad. La manera según la cual el naturalismo reciente ha desautorizado sus antiguos métodos reduccionistas, que todo lo reducían, por ejemplo, a los objetos físicos y a sus movimientos, denota una creciente intuición de la imposibilidad de derivar la subjetividad de la objetividad. En el dominio práctico, la amplia resistencia opuesta a las tendencias objetivadoras de la sociedad industrial, primero en su formas capitalistas y luego en sus formas totalitarias, denota una creciente comprensión de que convertir al hombre en una parte de una máquina, incluso de la más útil, significa deshumanizar al hombre, destruir su subjetividad esencial. El existencialismo de antaño y de ahora, en todas sus variantes, está unido a la protesta contra todas las formas teóricas y prácticas de sometimiento del sujeto al objeto, del yo a la cosa. Una ontología que parta de la estructura yo-mundo del ser y de la estructura sujeto-objeto de la razón, está protegida contra el peligro de someter el sujeto al objeto.

Pero se halla igualmente protegida contra el peligro contrario. Es tan imposible derivar el objeto del sujeto como el sujeto del objeto. El idealismo, en todas sus formas, ha descubierto que no existe via alguna para pasar del "ego absoluto" al non-ego, de lo consciente absoluto a lo inconsciente, del yo absoluto al mundo, del sujeto puro a la estructura objetiva de la realidad.

En cada caso, lo que se supone derivado ha sido subrepticiamente deslizado en aquello de lo que después será derivado. Este ardid del idealismo deductivo es la exacta contrapartida del ardid del naturalismo reductivo.

El móvil oculto que determinaba las distintas formas de la filosofía de la identidad era una intuición de la situación. Pero esta intuición no era lo bastante perspicaz. La relación que media entre el sujeto y el objeto no es la de una identidad de la que no pueda derivarse ni la subjetividad ni la objetividad. Es una relación de polaridad. La estructura ontológica fundamental no puede derivarse de nada. Debe ser aceptada. La pregunta: "¿Qué precede a la dualidad de yo y mundo, de sujeto y objeto?", es una pregunta en la que la razón considera su propio abismo —un abismo en el que la distinción y la derivación desaparecen. Sólo la revelación puede responder a esta pregunta.

B. LOS ELEMENTOS ONTOLÓGICOS

3. Individualización y participación

Según Platón, la idea de diferencia está "esparcida sobre todas las cosas". Aristóteles podía decir que los seres individuales son el *telos*, la finalidad interior del proceso de actualización. Según Leibniz, no pueden existir cosas absolutamente iguales, puesto que es precisamente su diferenciación recíproca lo que hace posible su existencia independiente. En los relatos bíblicos de la creación, Dios produce seres individuales y no universales, crea a Adán y Eva y no las ideas de masculinidad y feminidad. Incluso el neo-platonismo, a pesar de su "realismo" ontológico, aceptó la doctrina de que existen ideas (arquetipos eternos) no sólo de las especies sino también de los individuos. La individualización no es una característica de una esfera particular de seres; es un elemento ontológico y, por ende, una *cualidad* de todas las cosas. Es implícita y constitutiva de todo yo, lo cual significa que, por lo menos de un modo análogo, es implícita y constitutiva de todo ser. El mismo término "individuo" indica la interdependencia que existe entre la autorrelación y la individualización. No puede ser dividido un ser autocentrado.

No puede ser destruido, ni puede ser despojado de ciertas partes de las que emerjan nuevos seres autocentrados (por ejemplo, la regeneración de la estructura en algunos animales inferiores). En este último caso, o bien el antiguo yo ha dejado de existir y es sustituido por nuevos yo, o bien el antiguo yo sigue existiendo, aunque disminuido en extensión y poder a causa de los nuevos yo. Pero en ningún caso se ha dividido el centro mismo. Esto es tan imposible como la partición de un punto matemático. El yo y la individualización son conceptualmente distintos, pero, de hecho, son inseparables.

El hombre no sólo es completamente autocentrado; también es completamente individualizado. Y es lo uno porque es lo otro. La especie es dominante en todos los seres no humanos, incluso en los animales más altamente desarrollados; esencialmente, el individuo es un ejemplar, el ser que representa de un modo individual las características universales de la especie. Aunque la individualización de una planta o de un animal se expresa incluso en la parte más pequeña de su todo centrado, sólo adquiere una significación si va unida a las personas individuales o a los acontecimientos únicos de la historia. La individualidad de un ser no humano cobra significación cuando es introducido en los procesos de la vida humana. Pero sólo entonces. El hombre, en cambio, es distinto. Incluso en las sociedades colectivistas, lo que tiene una significación no es la especie, sino el individuo como portador y, en último análisis, como meta de la colectividad. Incluso el Estado más despótico pretende existir para suscitar el bienestar de sus súbditos individuales. Por su misma naturaleza, la ley se fundamenta en el valor conferido al individuo como ser único, insustituible, inviolable, al que, por eso, se ha de proteger y al mismo tiempo responsabilizar. A los ojos de la ley, el individuo es una persona. El significado original de la palabra "persona" (*persona, prosopon*) designa la máscara que daba un carácter definido al actor.

Históricamente, este valor del individuo no siempre ha sido admitido por los sistemas jurídicos. En numerosas culturas, la ley no ha reconocido que cada individuo es una persona. La igualdad anatómica no ha sido considerada como una base suficiente para valorar a cada hombre como una persona. El estatuto personal ha sido negado a los esclavos, a los niños, a las mujeres. Éstos, en muchas culturas, no han alcanzado una plena individualización porque han sido incapaces de una plena participación; y, a la inversa, han sido incapaces de una plena participación porque no se han individualizado plenamente. No se inició ningún proceso de emancipación hasta que los filósofos estoicos lograron que triunfase la doctrina según la cual todo ser humano participa en el *logos* universal. La unicidad de cada persona no quedó establecida hasta que la Iglesia cristiana reconoció la universalidad de la salvación y la potencialidad de todo ser humano para participar en ella. Este proceso histórico ilustra la estricta interdependencia que existe entre la individualidad y la participación al nivel de la plena individualización, nivel que, al mismo tiempo, es el nivel de la plena participación.

El yo individual participa en su medio ambiente o, en el caso de la individualización completa, participa en su mundo. Una vida individual participa en las estructuras y las fuerzas naturales que actúan sobre ella y sobre las cuales ella, a su vez, actúa. Ésta es la razón por la que ciertos filósofos, como Nicolás de Cusa y Leibniz, han afirmado que el universo entero está presente en todo individuo, aunque limitado por sus limitaciones individuales. Hay cualidades microcósmicas en todo ser, pero sólo el hombre es un *microcosmos*. El mundo está presente en el hombre, no sólo indirecta e inconscientemente, sino directamente y en un encuentro consciente. El hombre participa en el universo por la estructura racional de su mente y de la realidad. Considerado con respecto a su medio ambiente, participa en un sector muy reducido de la realidad; en algunos aspectos, lo superan los animales migratorios. Considerado con respecto al cosmos, participa en el universo porque las estructuras, las formas y las leyes universales le están abiertas y, con ellas, todo cuanto puede ser aprehendido y modelado por medio de ellas. De hecho, la participación del hombre es siempre limitada. Potencialmente, no hay límite que no pueda trascender. Los universales hacen universal al hombre; el lenguaje demuestra que el hombre es un *microcosmos*. Por los universales, el hombre participa en las más lejanas estrellas y en el más remoto pasado. Ésta es la base ontológica por la que podemos afirmar que el conocimiento es unión y está enraizado en el *eros* —en el *eros* que reúne unos elementos que esencialmente se pertenecen unos a otros.

Cuando la individualización alcanza la forma perfecta que llamamos "persona", la participación alcanza asimismo la forma perfecta que llamamos "comunión". El hombre participa en todos los niveles de la vida, pero sólo participa plenamente en aquel nivel de la vida que es él mismo —no establece una comunión sino con otras personas. La comunión es la participación en otro yo completamente centrado y completamente individual. En este sentido, la comunión no es algo que un individuo pueda tener o dejar de tener. La participación no es accidental para el individuo; es esencial. No existe ningún individuo sin participación, y no existe ningún ser personal sin un ser comunitario. La persona, como yo individual plenamente desarrollado, es imposible sin otros yo plenamente desarrollados. Si no encontrara la resistencia de otros yo, cada yo intentaría hacerse absoluto. Pero la resistencia de los otros yo es incondicional. Un individuo puede conquistar el mundo entero de los objetos, pero no puede conquistar a otra persona sin destruirla como persona. El individuo se descubre a sí mismo a través de esta resistencia. Si no quiere destruir a la otra persona, debe entrar en comunión con ella. En la resistencia de la otra persona, nace la persona. Por consiguiente, no existe ninguna persona sin un encuentro con otras personas. La persona sólo puede crecer en la comunión del encuentro personal. La individualización y la participación son interdependientes en todos los niveles del ser.

El concepto de participación cumple numerosas funciones. Un símbolo participa en la realidad que simboliza; quien conoce participa en lo conocido; el amante participa en la amada; lo existente participa en las esencias que le hacen ser lo que es en la condición de la existencia; el individuo participa en el destino de separación y de culpabilidad; el cristiano participa en el Nuevo Ser que se manifiesta en Jesús el Cristo. En polaridad con la individualización, la participación es subyacente a la categoría de relación como su elemento ontológico fundamental. Sin la individualización, nada existiría que pudiera ser relacionado. Sin la participación, la categoría de relación carecería de todo fundamento en la realidad. Toda relación implica un tipo de participación. Y esto incluso es verdad de la indiferencia o de la hostilidad. Nada puede lograr que seamos hostiles a aquello en lo que de una u otra manera no participamos, aunque

quizá sólo sea en forma de exclusión. Y nada puede suscitar nuestra actitud de indiferencia, si su existencia no ha entrañado ya una cierta diferencia para nosotros. El elemento de participación garantiza la unidad de un mundo roto y hace posible un sistema universal de relaciones.

La polaridad de la individualización y de la participación resuelve el problema del nominalismo y del realismo que sacudió y casi desgarró la civilización occidental. Según el nominalismo, sólo el individuo posee una realidad ontológica; los universales son signos verbales que indican las similitudes existentes entre las cosas individuales. El conocimiento, pues, no es participación. Es un acto externo de aprehensión y control de las cosas. El conocimiento controlador es la expresión epistemológica de una ontología nominalista; el empirismo y el positivismo son sus consecuencias lógicas. Pero el nominalismo puro es insostenible. Incluso el empirista debe reconocer que todo lo alcanzable por el conocimiento debe tener la estructura de "ser cognoscible". Y esta estructura implica por definición una participación mutua del que conoce y de lo conocido. El nominalismo radical es incapaz de hacer comprensible el proceso del conocimiento.

Es preciso someter el "realismo" al mismo concienzudo sondeo. La palabra "realismo" indica que los universales, las estructuras esenciales de las cosas, son lo realmente real en ellas.[3] El "realismo místico" subraya la participación en oposición a la individualización, la participación del individuo en lo universal y la participación de quien conoce en lo conocido. En este sentido, el realismo es correcto y capaz de hacer comprensible el conocimiento. Pero se equivoca si establece una segunda realidad tras la realidad empírica y hace de la estructura de participación un nivel del ser en el que desaparecen la individualidad y la personalidad.

3. La palabra "realismo" significa en la actualidad casi lo mismo que significaba el término "nominalismo" en la Edad Media, mientras que el "realismo" de la Edad Media tenía un significado casi idéntico a lo que hoy llamamos "idealismo". Se podría sugerir que, cuando se hable del realismo clásico, se le denomine "realismo místico".

4. Dinámica y forma

El ser es inseparable de la lógica del ser, de la estructura que le hace ser lo que es y que confiere a la razón el poder de aprehenderlo y modelarlo. "Ser algo" significa tener una forma. Según la polaridad de individualización y participación, existen formas generales y formas particulares, aunque en el ser concreto unas y otras nunca estén separadas. Por su unión, cada ser se convierte en un ser definido. Todo lo que pierde su forma pierde su ser. Nunca debería oponerse la forma al contenido. La forma que hace de una cosa lo que es, es su contenido, su *essentia,* su determinado poder de ser. La forma de un árbol es lo que le hace ser un árbol, lo que le da el carácter general de la "arboreidad", así como la forma particular y única de un árbol individual.

La separación de forma y contenido llega a constituir un problema en la actividad cultural del hombre. En ella, los materiales dados, las cosas o los acontecimientos que tienen su forma natural, son transformados por las funciones racionales del hombre. Un paisaje posee una forma natural que es, al mismo tiempo, su contenido. El artista utiliza la forma natural de un paisaje como material para una creación artística cuyo contenido ya no es aquel material sino más bien lo que el artista ha hecho a partir de él. Cabe distinguir (como hizo Aristóteles) entre forma y materia. Pero, ni siquiera en la esfera cultural, es posible hacer una distinción entre forma y contenido. El problema del formalismo (véase más arriba, p. 122) es un problema de actitud. La cuestión no estriba en saber si una cierta forma se adecua a una cierta materia. La cuestión consiste en saber si una creación cultural es la expresión de una substancia espiritual o si es una simple forma desprovista de tal substancia. Todo tipo de materia puede ser modelada por cualquier forma siempre que ésta sea auténtica, es decir, siempre que sea una expresión inmediata de la experiencia fundamental que da vida al artista —en unidad con su época o en conflicto con ella. Si fracasa al utilizar tales formas y en su lugar utiliza unas formas que han dejado de ser expresivas, el artista es un formalista independientemente de que las formas sean tradicionales o revolucionarias. Un estilo revolucionario puede ser tan formalista como un estilo conservador. El criterio para dilucidarlo es el poder expresivo de la forma y no su pertenencia a un estilo particular.

Estas consideraciones apuntan al otro elemento de la polaridad de forma y dinámica. Toda forma conforma algo. Se trata, pues, de saber: ¿Qué es este "algo"? Nosotros lo hemos llamado "dinámica", y éste es un concepto muy complejo que posee una larga historia y numerosas connotaciones e implicaciones. El carácter problemático de este concepto, y de todos los conceptos con él relacionados, se debe a que todo lo que puede ser conceptualizado ha de tener ser, y a que no existe ningún ser que carezca de forma. Por consiguiente, no se puede pensar la dinámica como algo que es; ni tampoco se puede pensar como algo que no es. Es el *me on,* la potencialidad del ser, que es no ser por contraste con las cosas que tienen una forma, y que es el poder de ser por contraste con el puro no ser. Este concepto altamente dialéctico no es una invención de los filósofos. Es subyacente a la mayor parte de las mitologías y es propio del caos, del *tohu-va-bohu,* de la noche, del vacío, que preceden a la creación. Aparece en las especulaciones metafísicas como el *Ungrund* (Böhme), la voluntad (Schopenhauer), la voluntad de poder (Nietzsche), el inconsciente (Hartmann, Freud), el *élan vital* (Bergson), la lucha (Scheler, Jung). No hemos de considerar a ninguno de estos conceptos como tales conceptos. Cada uno de ellos indica simbólicamente aquello que no podemos nombrar. Si pudiéramos darle un nombre propio, sería un ser junto a los otros seres, en lugar de ser un elemento ontológico en contraste polar con el elemento de la pura forma. Es, pues, injusto criticar estos conceptos a partir de su significación literal. La "voluntad" de Schopenhauer no es la función psicológica llamada "voluntad". Y el "inconsciente" de Hartmann y de Freud no es un "lugar" que podamos describir como si fuese un sótano donde se han amontonado las cosas que antes estaban en las habitaciones de los pisos superiores, en las que brilla el sol de la conciencia. El inconsciente es simple potencialidad, y no deberíamos representarlo a imagen de lo que es real. Del mismo modo, es decir, analógicamente, hemos de interpretar las otras descripciones de "lo que todavía no tiene ser".

En la filosofía griega, el no ser, o la materia, era un principio último —el principio de la resistencia a la forma. Sin

embargo, la teología cristiana se vio en la precisión de intentar despojarlo de su independencia y buscarle un lugar en la profundidad de la vida divina. La doctrina de Dios como *actus purus* impidió que el tomismo solucionase este problema, pero el misticismo protestante, utilizando los temas de Duns Scoto y de Lutero, trató de introducir un elemento dinámico en la visión de la vida divina. El romanticismo tardío, así como las filosofías de la vida y del devenir, ha seguido esta línea, aunque arriesgándose constantemente a perder la divinidad de lo divino en sus intentos de transformar al Dios estático del *actus purus* en el Dios vivo. Es obvio, no obstante, que toda ontología que suprima el elemento dinámico de la estructura del ser será incapaz de explicar la naturaleza de un proceso vital y de hablar de un modo significativo de la vida divina.

La polaridad de dinámica y forma aparece en la experiencia inmedita del hombre como la estructura polar de la vitalidad y la intencionalidad. Ambos términos necesitan justificación y explicación. La vitalidad es el poder que mantiene en vida y crecimiento a un ser vivo. El *élan vital* de la substancia viva es el impulso creador de nuevas formas en todo lo que vive. Pero se suele usar este término en un sentido más restringido. Habitualmente se habla de la vitalidad de los hombres, pero no de la vitalidad de los animales o de las plantas. El significado de la palabra está coloreado por su contraste polar. En el pleno sentido de la palabra, la vitalidad es humana, porque el hombre posee intencionalidad. En el hombre, el elemento dinámico está abierto en todas direcciones; no está sujeto a ninguna estructura limitadora *a priori*. El hombre es capaz de crear un mundo más allá del mundo real, y crea efectivamente los dominios técnico y espiritual. En cambio, la dinámica de la vida subhumana no traspasa los límites de la necesidad natural, a pesar de las infinitas variaciones que en su seno produce y a pesar de las nuevas formas creadas por el proceso evolutivo. Sólo en el hombre la dinámica va más allá de la naturaleza. Ésta es la vitalidad humana, y por esta razón, el hombre es el único ser que posee vitalidad en el pleno sentido de la palabra.

La vitalidad del hombre contrasta con su intencionalidad y está condicionada por ella. A nivel humano, la forma es la estructura racional de la razón subjetiva actualizada en un proceso vital. Podríamos llamar "racionalidad" a este polo, pero racionalidad significa estar dotado de razón, no actualizar la razón. Podríamos llamarlo "espiritualidad", pero espiritualidad significa la unidad de la dinámica y de la forma en los actos morales y culturales de los hombres. Proponemos, pues, el uso del término "intencionalidad", que significa estar relacionado con las estructuras significativas, vivir en los universales, aprehender y modelar la realidad. En este contexto, el término "intención" no significa la voluntad de actuar para el logro de un fin; significa vivir en tensión con (y hacia) algo objetivamente válido. La dinámica del hombre, su vitalidad creadora, no es una actividad sin dirección, caótica, autosuficiente. Es una actividad dirigida, con-formada; se trasciende a sí misma hacia unos contenidos significativos. La vitalidad como tal y la intencionalidad como tal no existen. Son interdependientes, como los otros elementos polares.

El carácter dinámico del ser implica la tendencia de toda cosa a trascenderse y a crear nuevas formas. Al mismo tiempo, toda cosa tiende a conservar su propia forma como la base de su autotrascendencia. Tiende a unir identidad y diferencia, reposo y movimiento, conservación y cambio. Es, pues, imposible hablar del ser sin hablar asimismo del devenir. El devenir es tan auténtico en la estructura del ser como lo que permanece incambiado en el proceso del devenir. Y, viceversa, el devenir sería imposible si en él no se conservara nada como medida del cambio. Una filosofía del devenir, que sacrifique la persistente identidad de lo que está en trance de devenir, sacrifica el devenir mismo, su continuidad, la relación de lo que está condicionado a sus condiciones, la finalidad interior (*telos*) que hace del proceso un todo. Bergson tenía razón cuando combinaba el *élan vital*, la tendencia universal hacia la autotrascendencia, con la duración, la continuidad y la autoconservación en el flujo temporal.

El crecimiento del individuo es el ejemplo más obvio de la autotrascendencia fundamentada en la autoconservación. Muestra con toda claridad la interdependencia simultánea de ambos polos. Todo obstáculo que impida el crecimiento acaba destruyendo finalmente al ser que no crece. Un crecimiento mal dirigido se destruye a sí mismo y otro tanto le ocurre a lo que se trasciende sin una base de autoconservación. Un ejemplo de

mucho mayor alcance lo constituye la evolución biológica desde las formas inferiores y menos complejas de la vida a sus formas más elevadas y más complejas —y este ejemplo, en mayor medida que ninguna otra consideración, es el que ha inspirado la filosofía del devenir y de la evolución creadora.

La autotrascendencia y la autoconservación las experimenta el hombre de un modo inmediato en el hombre mismo. Así como el yo, a nivel subhumano, es imperfecto y está en correlación con un medio ambiente, mientras que, a nivel humano, es perfecto y está en correlación con un mundo, así también la autotrascendencia, a nivel subhumano, está limitada por una constelación de condiciones, mientras que, a nivel humano, está limitada únicamente por la estructura que hace ser al hombre lo que es —un yo completo que posee un mundo. Partiendo del pleno logro de su autoconservación (la preservación de su humanidad), el hombre puede trascender toda situación dada. Puede trascenderse a sí mismo sin limitación alguna y en todas direcciones precisamente porque parte de este su logro. Su creatividad irrumpe fuera del reino biológico al que el hombre pertenece, y establece nuevos dominios que siempre habrían sido inalcanzables a un nivel no humano. El hombre es capaz de crear un nuevo mundo de utensilios técnicos y todo un mundo de formas culturales. En ambos casos, algo nuevo viene a la existencia gracias a la actividad de aprehensión y modelación del hombre. El hombre utiliza el material que la naturaleza le ofrece y crea formas técnicas que trascienden la naturaleza y formas culturales que poseen validez y significación. Al vivir entre estas formas, se trasciende a sí mismo al tiempo de generarlas. No sólo es un instrumento para su creación, sino que al mismo tiempo es su portador y el resultado operado en él por el impulso transformador de estas formas. Su autotrascendencia en esta dirección es ilimitada, mientras que la autotrascendencia biológica ha alcanzado en él sus límites. Todo paso más allá de esa estructura biológica, que hace posible la intencionalidad y la historicidad, sería un retroceso, un falso crecimiento y una destrucción del poder de autotrascendencia cultural ilimitada que posee el hombre. El "superhombre", en un sentido biológico, sería menos que el hombre, porque el hombre tiene libertad, y no es posible rebasar los límites biológicos de la libertad.

5. Libertad y destino

La tercera polaridad ontológica es la que se da entre libertad y destino, y en ella la descripción de la estructura ontológica fundamental y sus elementos alcanza tanto su plenitud como su punto decisivo. La libertad en polaridad con el destino constituye el elemento estructural que hace posible la existencia, porque trasciende la necesidad esencial del ser sin destruirlo. Si consideramos la inmensa importancia que siempre ha revestido el problema de la libertad en la historia de la teología, resulta ahora sorprendente la escasa atención que los teólogos modernos han prestado a la investigación ontológica acerca del sentido y la naturaleza de la libertad, e incluso lo poco que han utilizado los resultados de las investigaciones anteriores. Y, no obstante, el concepto de libertad es tan importante para la teología como el concepto de razón, puesto que no es posible entender la revelación sin un concepto de libertad.

El hombre es hombre porque tiene libertad, pero sólo tiene libertad en una interdependencia polar con el destino. El término "destino" es insólito en este contexto. Habitualmente se habla de libertad y necesidad. Sin embargo, la necesidad es una categoría y no un elemento. Se opone a la posibilidad y no a la libertad. Siempre que la libertad y la necesidad se yerguen una frente a otra, se entiende la necesidad en términos de determinación mecanicista y se concibe la libertad en términos de contingencia indeterminista. Pero ninguna de ambas interpretaciones acierta a ver la estructura del ser tal como la ve en una experiencia inmediata el único ser que cuenta con la posibilidad de realizar esta experiencia porque es libre, es decir, el hombre. El hombre conoce por experiencia la estructura del individuo como portador de la libertad en el seno de las estructuras más amplias a las que pertenece la estructura individual. El destino indica esta situación en la que el hombre se halla, la situación de estar frente al mundo y, al mismo tiempo, formar parte del mundo.[4]

4. Para una más amplia exposición, véase lo que decimos más adelante.

La perversión metodológica de numerosas investigaciones ontológicas es más patente en la doctrina de la libertad que en cualquier otra cuestión. La discusión tradicional acerca del determinismo y del indeterminismo es necesariamente incapaz de desembocar en ninguna conclusión, porque se desarrolla a un nivel secundario con respecto al nivel en el que yace la polaridad de libertad y destino. Ambas partes en coflicto presuponen que, entre otras cosas, existe una *cosa* llamada voluntad, que puede tener o no tener la cualidad de libertad. Pero, por definición, una *cosa* es un objeto tan completamente determinado que carece de libertad. La *libertad* de una *cosa* es una contradicción en los términos. Por consiguiente, el determinismo siempre tiene razón en este tipo de discusión; pero tiene razón porque, en último análisis, expresa la tautología de que una cosa es una cosa. El indeterminista protesta contra la tesis determinista, subrayando el hecho de que tanto la conciencia moral como la conciencia cognoscitiva presuponen la posibilidad de adoptar unas decisiones responsables. Sin embargo, cuando deduce las consecuencias de este hecho y atribuye la libertad a un objeto o a una función llamada "voluntad", el indeterminismo cae en una contradicción e inevitablemente sucumbe a la tautología determinista. La libertad indeterminista es la negación de la necesidad determinista. Pero la negación de la necesidad nunca constituye la libertad tal como nosotros la experimentamos. Esta negación afirma algo absolutamente contingente, una decisión sin motivación, un azar ininteligible que en modo alguno es capaz de dar razón de la conciencia moral y cognoscitiva para la cual se ha inventado. Ambos, el determinismo y el indeterminismo, son teóricamente imposibles porque niegan por implicación su pretensión de expresar la verdad. La verdad presupone una decisión a favor de lo verdadero contra lo falso. Pero ambos, el determinismo y el indeterminismo, hacen ininteligible esa decisión.

La libertad no es la libertad de una función (la "voluntad") sino del hombre, es decir, de ese ser que no es una cosa sino un yo completo y una persona racional. Es posible, por supuesto, considerar a la "voluntad" como el centro personal, y substituir por ella la totalidad del yo. Las psicologías voluntaristas apoyarían tal proceder. Pero esta solución ha resultado ser falsa, como lo demuestra el callejón sin salida en el que se encuentra atascada la controversia tradicional acerca de la libertad. Se debería hablar de la libertad del *hombre*, indicando que todas las partes y todas las funciones que constituyen al hombre como un yo personal participan de su libertad. Esto incluye incluso las células de su cuerpo, en cuanto participan en la constitución de su centro personal. Lo que no está centrado, lo que está aislado del proceso total del yo, ya sea por una separación natural o por una separación artificial (enfermedad o situaciones de laboratorio, por ejemplo), se halla determinado por el mecanismo de estímulo y reacción o por el dinamismo de la relación entre el inconsciente y el consciente. Pero, de ese absoluto determinismo que rige las partes aisladas, no es posible deducir ningún determinismo del todo y ni siquiera de sus partes no separadas. Ontológicamente, el todo precede a las partes y les confiere su carácter como partes de este todo particular. A la luz de la libertad del todo, es posible entender el determinismo de las partes aisladas —es decir, como una desintegración parcial del todo—, pero no a la inversa.

La libertad se experimenta como deliberación, decisión y responsabilidad. La etimología de cada una de estas palabras resulta harto reveladora. La deliberación indica el acto de sopesar (*librare*) los argumentos y los motivos. La persona que los sopesa está por encima de los motivos; mientras los sopesa, no se identifica con ninguno de ellos, sino que está libre de todos. Decir que el motivo más fuerte prevalece siempre, es una tautología vacía, puesto que la prueba por la que un motivo demuestra ser el más fuerte es simplemente que prevalece. La persona autocentrada sopesa los motivos y, gracias a su centro personal, reacciona como un todo frente a la lucha de estos motivos. Esta reacción se llama "decisión". La palabra "decisión", lo mismo que el término "incisión", implica la imagen de cortar. Una decisión corta posibilidades, unas posibilidades verdaderamente reales; de lo contrario, no habría sido necesario ningún corte.[5] La persona que "corta" o "excluye" debe estar situada más allá de lo que ella corta o excluye. Su centro personal tiene posibilidades, pero no es idéntico a ninguna de ellas. La palabra "responsabilidad" designa la obligación de la persona que

5. La palabra alemana *Ent-Scheidung* implica la imagen de *scheiden* ("separar"), indicando así el hecho de que en toda decisión quedan excluidas varias posibilidades — *ausgeschieden*.

tiene la libertad de responder de sus decisiones si es interrogada acerca de ellas. No puede pedir a nadie más que responda por ella. Ella sola debe responder, pues sus actos no están determinados ni por algo exterior a ella, ni por ninguna parte de ella, sino por la totalidad centrada de su ser. Cada uno de nosotros es responsable de lo que ha ocurrido gracias al centro de su yo, sede y órgano de su libertad.

A la luz de este análisis de la libertad, se hace comprensible el significado del destino. Nuestro destino es aquello de donde surgen nuestras decisiones; es la base ilimitadamente extensa de nuestro yo autocentrado; es el carácter concreto de nuestro ser, que convierte todas nuestras decisiones en decisiones *nuestras*. Cuando tomo una decisión, es la totalidad concreta de todo lo que constituye mi ser quien decide, no un sujeto epistemológico. A esta totalidad pertenecen la estructura corporal, las luchas psíquicas y el carácter espiritual. Incluye las comunidades a las que pertenezco, el pasado que recuerdo y el que no recuerdo, el medio ambiente que me ha modelado y el mundo que me ha configurado. Hace referencia a todas mis decisiones pasadas. El destino no es un poder extraño que determina lo que va a sucederme. Es yo mismo en cuanto dado, formado por la naturaleza, por la historia y por mí mismo. Mi destino es la base de mi libertad; pero mi libertad participa en la configuración de mi destino.

Sólo quien tiene libertad tiene un destino. Las cosas carecen de todo destino, porque carecen de toda libertad. Dios no tiene destino alguno, porque Dios *es* libertad. La palabra "destino" designa algo que va a ocurrirle a alguien; posee una connotación escatológica. Esto lo cualifica para estar en polaridad con la libertad. No designa lo contrario de la libertad, sino más bien sus condiciones y sus límites. *Fatum* ("aquello que se prevé") o *Schicksal* ("aquello que se envía") y el término inglés correspondiente *fate* ("hado, sino") designan más bien una simple contradicción de la libertad que una correlación polar con ella, y por consiguiente, es difícil que podamos utilizar estos términos en conexión con la polaridad ontológica de la que ahora estamos hablando. Pero incluso su empleo determinista suele dejar un resquicio para la libertad; existe la posibilidad de aceptar nuestro sino o de rebelarnos contra él. Estrictamente

hablando, esto significa que sólo quien tiene esta alternativa tiene un sino. Y tener esta alternativa significa ser libre.

Puesto que la libertad y el destino constituyen una polaridad ontológica, todo lo que participa en el ser debe participar en esta polaridad. Pero el hombre, que posee un yo completo y un mundo, es el único ser que es libre en el sentido de deliberación, decisión y responsabilidad. La libertad y el destino no pueden aplicarse, pues, a la naturaleza subhumana sino por vía de analogía, siendo paralela esta situación a la que se da entre la estructura ontológica fundamental y las otras polaridades ontológicas.

En términos de analogía, podemos hablar de la polaridad en que se hallan la espontaneidad y la ley, de la cual la polaridad de libertad y destino no sólo es el ejemplo más notorio sino también la vía de acceso cognoscitivo. Un acto, que tiene su origen en el yo actuante, es espontáneo. Una reacción a un estímulo es espontánea si procede de la totalidad centrada y autorrelacionada de un ser. Esto es válido no sólo para los seres vivos, sino también para las *Gestalten* inorgánicas que reaccionan según su estructura individual. La espontaneidad es interdependiente con respecto a la ley. La ley hace posible la espontaneidad, y la ley sólo es ley porque determina las reacciones espontáneas. El término "ley" es muy revelador a este respecto. Procede de la esfera social y designa una norma que se puede imponer y por la que se ordena y controla a un grupo social. Las leyes naturales se fundamentan en la estructura racional del hombre y de la sociedad; son, pues, incondicionalmente válidas, aunque puedan contradecirlas las leyes positivas de los grupos sociales. Si el concepto de ley natural se aplica universalmente a la naturaleza, designa el carácter estructuralmente determinado de las cosas y de los acontecimientos. La naturaleza no obedece —o desobedece— a las leyes de la misma manera que los hombres; en la naturaleza, la espontaneidad está unida a la ley como la libertad está unida al destino en el hombre. La ley de la naturaleza no elimina las reacciones de las *Gestalten* autocentradas, pero determina los límites que las *Gestalten* no pueden franquear. Cada ser actúa y reacciona según la ley de su estructura autocentrada y según las leyes de las unidades más amplias en las que está incluido. Sin embargo, no está determinado de tal modo que su autorrelación y, por ende, su

espontaneidad quede destruida. Excepto en el caso de las ecuaciones abstractas de la macrofísica, el cálculo se ocupa de la eventualidad, *no* de unos mecanismos determinados. Las probabilidades de acierto pueden ser abrumadoramente grandes, pero no absolutas. La presencia analógica de la libertad en todos los seres hace imposible un determinismo absoluto. Las leyes de la naturaleza son leyes para unidades autocentradas con reacciones espontáneas. La polaridad de libertad y destino es válida para todo cuanto es.

C. EL SER Y LA FINITUD

6. El ser y el non-ser

La cuestión del ser es suscitada por la "conmoción del non-ser".[6] Sólo el hombre puede formular la cuestión ontológica, porque sólo él es capaz de ver más allá de los límites de su propio ser y de todo otro ser. Considerado desde el punto de vista del non-ser posible, el ser es un misterio. El hombre es capaz de situarse en este punto de vista porque es libre de trascender toda realidad dada. No está sujeto al "ser que es"; puede columbrar la nada; puede formular la cuestión ontológica. Al hacerlo, sin embargo, debe formular la cuestión acerca de quién crea el misterio del ser, y debe considerar asimismo el misterio del non-ser. Ambas cuestiones han ido siempre unidas desde el inicio del pensamiento humano, primero en términos mitológicos, después en términos cosmogónicos y finalmente en términos filosóficos. La manera como los primeros filósofos griegos, y sobre todo Parménides, afrontaron la pregunta del non-ser, es de una singular grandeza. Parménides se dio cuenta de que al hablar del non-ser le conferimos un cierto tipo de ser que contradice su carácter de negación del ser. Lo excluyó, pues, del pensamiento racional. Pero, de este modo, hizo ininteligible

6. El término "non-ser" *(nonbeing)*, tal como lo utilizamos en los siguientes apartados, contiene la palabra latina *non*, que para nosotros ha perdido la fuerza que detenta la palabra inglesa *not*. La conmoción producida por el non-ser es la conmoción del no ser en el sentido de una negación radical, en el sentido de "no ser en absoluto".

el dominio del devenir y suscitó la solución atomística que identifica el non-ser con el espacio vacío, dándole así una cierta suerte de ser. ¿Qué clase de ser hemos de atribuir al non-ser? Esta pregunta nunca ha dejado de fascinar y de irritar a la inteligencia filosófica.

Pueden seguirse dos caminos distintos, uno lógico y otro ontológico, cuando se intenta rehuir la cuestión del non-ser. Cabe preguntar si el non-ser es algo más que el mero contenido de un juicio lógico —el juicio en el que se niega una aserción posible o real. Cabe afirmar que el non-ser es un juicio negativo desprovisto de significación ontológica. A esto hemos de replicar que toda estructura lógica —que es algo más que un simple juego con relaciones posibles— está enraizada en una estructura ontológica. El mismo hecho de la negación lógica presupone un tipo de ser que puede trascender la situación inmediatamente dada por medio de unas esperanzas que pueden quedar defraudadas. Un acontecimiento previsto no se produce. Esto significa que el juicio acerca de aquella situación ha sido erróneo, que las condiciones necesarias para la aparición del acontecimiento esperado no se han presentado. Así defraudada, la espera crea la distinción entre el ser y el non-ser. Pero, en primer lugar, ¿cómo es posible tal espera? ¿Cuál es la estructura de este ser que es capaz de trascender la situación dada y caer en el error? La respuesta es la siguiente: el hombre, que es este ser, de tal manera está separado de su ser que es capaz de mirarlo como algo extraño y problemático. Y esta separación es real, porque el hombre no sólo participa del ser sino también del non-ser. Por consiguiente, la misma estructura que hace posibles los juicios negativos demuestra el carácter ontológico del non-ser. Si el hombre no participase en el non-ser, ningún juicio negativo sería posible; de hecho, ningún juicio de ninguna clase sería posible. No puede resolverse el misterio del non-ser transformándolo en un tipo de juicio lógico. La tentativa ontológica de rehuir el misterio del non-ser adopta la estrategia de intentar despojarlo de su carácter dialéctico. Si se sitúa el ser y la nada en un contraste absoluto, el non-ser queda excluido del ser bajo todos los aspectos; todo queda excluido, excepto el ser en sí (es decir, el mundo entero queda excluido). No puede haber mundo alguno, si no hay una participación dialéctica del non-ser en el ser. No se debe a un mero azar el hecho de que,

históricamente, el reciente redescubrimiento de la cuestión ontológica se haya efectuado bajo la guía de la filosofía presocrática, y que luego, sistemáticamente, se haya insistido de un modo tan abrumador en el problema del non-ser.[7]

El misterio del non-ser exige que lo tratemos con una actitud dialéctica. El genio de la lengua griega nos ha proporcionado la posibilidad de distinguir el concepto dialéctico y el concepto no dialéctico del non-ser, llamando al primero *me on* y al segundo *ouk on*. El *ouk on* es la "nada" que carece de toda relación con el ser; el *me on*, en cambio, es la "nada" que tiene una relación dialéctica con el ser. La escuela platónica identificaba el *me on* con aquello que todavía no tiene ser, pero que puede llegar a tenerlo si se une a las esencias o ideas. No se eliminó, sin embargo, el misterio del non-ser, ya que, a pesar de su "nada", se atribuyó al non-ser el poder de ofrecer resistencia a su unión completa con las ideas. La materia *me-óntica* del platonismo representa el elemento dualista que está subyacente en todo el paganismo y que constituye el fondo último de la interpretación trágica de la vida.

El cristianismo ha rechazado el concepto de la materia *me-óntica* apoyándose en la doctrina de la *creatio ex nihilo*. La materia no es un segundo principio que se sobreañada a Dios. El *nihil* a partir del cual Dios crea, es *ouk on*, negación no dialéctica del ser. Pero los teólogos cristianos tuvieron que enfrentarse en varios puntos con el problema dialéctico del non-ser. Cuando Agustín y numerosos teólogos y místicos que le siguieron llamaron "non-ser" al pecado, estaban perpetuando un resto de la tradición platónica. No querían significar con esta aserción que el pecado careciera de toda realidad o que fuera una falta de realización perfecta, como a menudo han pensado los críticos interpretando erróneamente esta doctrina. Lo que sí querían decir es que el pecado carece de estatuto ontológico positivo, interpretando al mismo tiempo el non-ser en términos de resistencia al ser y de perversión del ser. La doctrina de la "creaturalidad" del hombre es otro punto de la doctrina del hombre donde el non-ser tiene un carácter dialéctico. Ser creado de la nada significa tener que retornar a la nada. El estigma de haber surgido de la nada está impreso en toda creatura. Por esta razón, el cristianismo tuvo que rechazar la doctrina arriana que consideraba al Logos como la más alta de las creaturas. Como tal creatura, el Logos no podía aportar la vida eterna. Y también por esta razón, el cristianismo ha de rechazar la doctrina de la inmortalidad natural y afirmar en su lugar la doctrina de la vida eterna dada por Dios como aquel que posee el poder del ser en sí.

7. Véase la relación de Heidegger con Parménides y la importancia que reviste el non-ser tanto en su filosofía como en la de sus seguidores existencialistas.

El tercer punto en el que los teólogos tuvieron que enfrentarse al problema dialéctico del non-ser es la doctrina de Dios. De inmediato hemos de decir aquí que, históricamente, no fue la teología de la *via negativa* la que condujo a los pensadores cristianos a la cuestión de Dios y del non-ser. El non-ser de la teología negativa significa "no ser alguna cosa particular", es decir, ser más allá de todo predicado concreto. Este non-ser lo abarca todo; significa serlo todo; es el ser en sí. La cuestión dialéctica del non-ser era y es un problema de teología afirmativa. Si a Dios le llamamos el Dios vivo, si Dios es el fondo de los procesos creadores de la vida, si la historia tiene una significación para Dios, si no existe ningún principio negativo que se sobreañada a Dios y que podría dar cuenta del mal y del pecado, ¿cómo es posible evitar que se sitúe una negatividad dialéctica en el mismo Dios? Tales cuestiones han obligado a los teólogos a relacionar dialécticamente el non-ser con el ser en sí y, consiguientemente, con Dios. El *Ungrund* de Böhme, la "primera potencia" de Schelling, la "antítesis" de Hegel, lo "contingente" y lo "dado" en Dios del teísmo reciente, la "libertad meónica" de Berdiaev —todos son ejemplos de la influencia que ejerce el problema del non-ser dialéctico sobre la doctrina cristiana de Dios.

El existencialismo reciente ha "encontrado la nada" (Kuhn) de una manera profunda y radical. Ha sustituido en cierto modo el ser en sí por el non-ser, confiriendo a este último una positividad y un poder que contradice la significación inmediata de la palabra "non-ser". La "nada aniquiladora" de Heidegger describe la situación del hombre amenazado por el non-ser últimamente inevitable, es decir, por la muerte. La anticipación de la nada de la muerte confiere a la existencia humana su carácter existencial. Sartre no sólo incluye en el non-ser la amenaza de la nada sino también la amenaza de lo absurdo (es decir, la

destrucción de la estructura del ser). En el existencialismo no existe ningún medio de vencer esta amenaza. La única solución consiste en tener el coraje de asumirla: ¡el coraje! Como nos muestra este análisis, el problema dialéctico del non-ser es inevitable. Es el problema de la finitud. La finitud une el ser con el non-ser dialéctico. La finitud del hombre, o su condición de creatura, es ininteligible sin el concepto del non-ser dialéctico.

7. Lo finito y lo infinito

El ser, limitado por el non-ser, es la finitud. El non-ser se nos presenta como el "todavía no" y el "nunca más" del ser. Enfrenta lo que es con un fin terminante del ser (*finis*). Esto es verdad de todas las cosas, excepto del ser en sí —que no es una "cosa". Como poder del ser, el ser en sí no puede tener ni principio ni fin. De lo contrario, habría surgido del non-ser. Pero el non-ser es literalmente la nada, excepto en relación con el ser. El ser precede al non-ser en validez ontológica, como la misma palabra "non-ser" indica. El ser es el principio sin principio, el fin sin fin. Es su propio principio y fin, el poder inicial de todo cuando es. Sin embargo, todo lo que participa del poder del ser está "mezclado" de non-ser. Es el ser en el proceso de venir del non-ser y retornar al non-ser: es finito.

Ambas, la estructura ontológica fundamental y los elementos ontológicos, implican finitud. El yo, la individualidad, la dinámica y la libertad incluyen todos ellos la multiplicidad, la determinación, la diferenciación y la limitación. Ser alguna cosa es no ser alguna otra cosa. Estar aquí y ahora en el proceso del devenir es no estar allí y luego. Todas las categorías del pensamiento y de la realidad expresan esta situación. Ser alguna cosa es ser finito.

La finitud la experimentamos a nivel humano; el non-ser lo experimentamos como la amenaza al ser. Anticipadamente sentimos el fin. El proceso de autotrascendencia comporta un doble significado en cada uno de sus momentos. En todos ellos es, simultáneamente, un acrecentamiento y una disminución del poder de ser. Para experimentar su finitud, el hombre tiene que mirarse a sí mismo desde el punto de vista de una infinitud potencial. Para ser consciente de que se encamina hacia la muerte, el hombre no ha de detener su mirada en su ser finito

como un todo, sino que ha de mirar por encima de él; en cierto modo, tiene que estar más allá de su propio ser finito. Pero asimismo tiene que ser capaz de imaginar la infinitud —y es capaz de hacerlo, aunque no en términos concretos, sino tan sólo como una posibilidad abstracta. El yo finito se enfrenta a un mundo; el individuo finito detenta el poder de una participación universal; la vitalidad del hombre está unida a una intencionalidad esencialmente ilimitada; como libertad finita, el hombre está implicado en un destino que todo lo abarca. Todas las estructuras de finitud obligan al ser finito a que se trascienda a sí mismo y, precisamente por esta razón, a que cobre conciencia de sí mismo como ser finito.

Según este análisis, la relación que media entre la infinitud y la finitud es distinta de la que existe entre los elementos polares. Como indica el carácter negativo de la palabra infinitud, ésta es concebida como la autotrascendencia dinámica y libre del ser finito. La infinitud es un concepto director, no un concepto constitutivo. Dirige la mente para que ésta eche de ver sus propias potencialidades ilimitadas, pero no fundamenta la existencia de un ser infinito. Así es posible entender las antinomias clásicas con respecto al carácter finito e infinito del mundo. Incluso una doctrina física de la finitud del espacio no puede impedir que el intelecto pregunte por lo que hay tras el espacio finito. Y aunque esta pregunta es autocontradictoria, no por ello deja de ser inevitable. Por otra parte, es imposible decir que el mundo es infinito, porque la infinitud nunca se da como un objeto. La infinitud es una exigencia, no una cosa. Tal es el rigor de la solución kantiana al problema de las antinomias entre el carácter finito y el carácter infinito del tiempo y del espacio. Dado que el tiempo y el espacio no son cosas, sino formas de las cosas, es posible trascender sin excepción alguna todo tiempo y todo espacio finitos. Pero esto no fundamenta la existencia de una cosa infinita en un tiempo y en un espacio infinitos. El intelecto humano puede seguir trascendiendo perpetuamente las realidades finitas en la dirección de lo macrocósmico o de lo microcósmico. Pero el intelecto mismo permanece sujeto a la finitud de su portador individual. La infinitud es la finitud trascendiéndose a sí misma sin nigún límite *a priori*.

El poder de autotrascendencia infinita hace manifiesto el hecho de que el hombre pertenece a aquello que está más allá

del non-ser, es decir, al ser en sí. La presencia potencial de lo infinito (como autotrascendencia ilimitada) es la negación del elemento negativo de la finitud. Es la negación del non-ser. El hecho de que el hombre no se sienta nunca satisfecho de ninguna etapa de su desarrollo finito, el hecho de que nada finito le pueda detener, aunque la finitud sea su destino, indica la indisoluble vinculación de todo lo finito al ser en sí. El ser en sí no es la infinitud; es lo que se halla más allá de la polaridad de finitud y autotrascendencia infinita. El ser en sí se manifiesta al ser finito en el impulso infinito de lo finito por trascenderse a sí mismo. Pero no podemos identificar el ser en sí con la infinitud, es decir, con la negación de la finitud. El ser en sí precede a lo finito y precede a la negación infinita de lo finito.

La conciencia de la finitud es la congoja. Como la finitud, la congoja es una cualidad ontológica. No podemos deducirla de ninguna otra cosa; sólo podemos verla y describirla. Hemos de distinguir entre las coyunturas que nos acongojan y la congoja en sí misma. Como cualidad ontológica, la congoja es tan omnipresente como la finitud. La congoja es independiente de todo objeto particular que pueda suscitarla; sólo es dependiente de la amenaza del non-ser —que es idéntica a la finitud. En este sentido, se ha dicho con acierto que el objeto de la congoja es la "nada" —y la nada no es un "objeto". A los objetos se les teme. Se puede temer un peligro, un dolor, un enemigo, pero es posible vencer el temor por la acción. No así la congoja, porque ningún ser finito puede vencer su finitud. La congoja está siempre presente, aunque a menudo no sea sino latente. Puede manifestarse, pues, en todo momento, incluso en las situaciones en las que nada es de temer.[8]

El redescubrimiento del significado de la congoja gracias a los esfuerzos combinados de la filosofía existencial, de la psicología de la profundidad, de la neurología y de las artes, constituye uno de los logros del siglo XX. Se ha hecho así evidente que el temor, en cuanto se refiere a un objeto definido, y la congoja, en cuanto conciencia de la finitud, son dos conceptos

8. La psicoterapia no puede extirpar la congoja ontológica, porque no puede cambiar la estructura de finitud. Pero puede extirpar sus formas compulsivas y disminuir la frecuencia e intensidad de los temores. Puede situar, pues, a la congoja "en su verdadero lugar".

radicalmente distintos. La congoja es ontológica; el temor es psicológico.[9] La congoja es un concepto ontológico porque expresa la finitud desde "dentro". Hemos de aclarar en este punto que no existe ninguna razón para preferir los conceptos tomados desde "fuera" a los tomados desde "dentro". Según la estructura yo-mundo, ambos tipos de conceptos son igualmente válidos. El yo que es consciente de sí mismo, y el yo que mira a su mundo (en el que va incluido él mismo), son igualmente significativos para la descripción de la estructura ontológica. La congoja es la conciencia que el yo finito tiene de sí mismo como ser finito. El hecho de que posea un carácter fuertemente emocional no elimina su poder revelador. El elemento emocional indica simplemente que la totalidad del ser finito participa de la finitud y vive la amenaza de la nada. Sería, pues, conveniente que ahora describiésemos la finitud tanto desde fuera como desde dentro, señalando al mismo tiempo la forma particular de la conciencia acongojada que corresponde a la forma particular de finitud que consideremos.

8. La finitud y las categorías

Las categorías son las formas con las que la mente aprehende y modela la realidad. Hablar razonablemente de algo es hablar de ello mediante formas categoriales, es decir, mediante unas "maneras de hablar" que son asimismo las formas del ser. Hay que distinguir las categorías de las formas lógicas que determinan el discurso, pero que sólo indirectamente tienen relación con la realidad misma. Las formas lógicas son formales por cuanto proceden por abstracción del contenido al que el discurso se refiere. En cambio, las categorías son formas que determinan el contenido. Las categorías son ontológicas, y por consiguiente están presentes en todas las cosas. La mente no es capaz de experimentar la realidad si no es a través de las

9. La palabra inglesa *anxiety* (congoja) no ha adquirido la connotación de *Angst* (angustia) hasta la última década. Ambos términos, *Angst* y *anxiety* —lo mismo que los términos castellanos "angustia" y "congoja"—, proceden de la palabra latina *angustiae*, que significa "angostura, desfiladero, paso estrecho o angosto". Y, así, sentimos congoja en la angostura de la nada amenazadora. Por consiguiente, no se debería sustituir la palabra congoja por el término *dread* (miedo, espanto), que indica una súbita reacción ante un peligro, pero no la situación ontológica de quien arrostra el non-ser.

formas categoriales. Utilizamos estas formas en el lenguaje tanto religioso como secular. Aparecen implícita o explícitamente en todo pensamiento acerca de Dios y del mundo, del hombre y de la naturaleza. Son omnipresentes, incluso en ese dominio del que están excluidas por definición, es decir, en el dominio de lo "incondicional". Así, pues, la teología sistemática debe ocuparse de ellas, no desde luego en forma de un sistema desarrollado de categorías, sino de tal modo que haga patente la significación que entrañan para la cuestión de Dios, cuestión en la que finalmente desemboca todo el análisis ontológico.

Las categorías revelan su carácter ontológico en su doble relación con el ser y con el non-ser. Expresan el ser, pero al mismo tiempo expresan el non-ser al que está sujeto todo cuanto es. Las categorías son formas de la finitud; como tales, unen un elemento afirmativo y un elemento negativo. La labor ontológica que prepara el camino para la cuestión teológica, para la cuestión de Dios, es un análisis de esta dualidad. Al estudiar las cuatro principales categorías —tiempo, espacio, causalidad y substancia— hemos de considerar en cada caso sus elementos positivo y negativo no sólo desde "fuera", es decir, en relación con el mundo, sino también desde "dentro", es decir, en relación con el yo. Cada categoría no expresa únicamente una unión del ser y el non-ser, sino también una unión de la congoja y el coraje.

El tiempo es la categoría central de la finitud. Todo filósofo se ha sentido fascinado y desconcertado por su carácter misterioso. Algunos filósofos subrayan su elemento negativo; otros, su elemento positivo. Los primeros señalan la transitoriedad de todo lo temporal y la imposibilidad de fijar el momento presente en el flujo del tiempo que nunca se detiene. Señalan el movimiento del tiempo desde un pasado que ya no existe, hacia un futuro que todavía no es, a través de un presente que no es sino una frontera móvil entre el pasado y el futuro. Ser significa estar presente. Pero si el presente es ilusorio, el ser es vencido por el non-ser.

Quienes acentúan el elemento positivo del tiempo, destacan el carácter creador del proceso temporal, su rectitud e irreversibilidad, lo nuevo que se genera en su seno. Pero ninguna escuela filosófica ha sido capaz de mantener un solo aspecto del tiempo. Es imposible calificar de ilusorio el presente, pues sólo

en virtud de una experiencia del presente se puede medir el pasado y el futuro, así como el movimiento que va del uno al otro. Por otra parte, es imposible cerrar los ojos ante el hecho de que el tiempo "se traga" lo que ha creado, de que lo nuevo se hace viejo y se esfuma, de que la evolución creadora nunca deja de ir acompañada de una desintegración destructora. La ontología sólo puede afirmar el equilibrio entre el carácter positivo y el carácter negativo del tiempo. Pero un análisis del tiempo no da pie para formular un juicio decisivo acerca de su significación.

Tal como se siente en la conciencia inmediata de uno mismo, el tiempo une la congoja de la transitoriedad y el coraje de un presente que se afirma a sí mismo. La conciencia melancólica del movimiento que lleva el ser hacia el non-ser, tema que llena la literatura de todos los pueblos, alcanza su máxima concreción en la anticipación de la propia muerte. Lo que en ella es significativo no es el miedo a la muerte, es decir, al momento de morir. Es la congoja del *tener que* morir lo que revela el carácter ontológico del tiempo. En la congoja del tener que morir se siente el non-ser desde "dentro". Esta congoja se halla potencialmente presente en todos los momentos. Impregna la totalidad del ser del hombre; modela el alma y el cuerpo, y determina la vida espiritual; pertenece al carácter creado del ser, sin ser una consecuencia de su alienación y pecado. Se actualiza en "Adán" (es decir, en la naturaleza esencial del hombre) lo mismo que en "Cristo" (es decir, en la nueva realidad del hombre). La narración bíblica nos revela la profunda congoja de tener que morir que embargó a aquel que fue llamado el Cristo. La congoja ante la transitoriedad —repetimos—, la congoja ante nuestra inerme entrega al aspecto negativo de la temporalidad, está enraizada en la estructura del ser y no en una distorsión de esta estructura.

Esta congoja que suscita la existencia temporal sólo es posible soportarla porque se halla equilibrada por un coraje que afirma la temporalidad. Sin este coraje, el hombre se rendiría al carácter aniquilador del tiempo; renunciaría a tener un presente. Pero, aunque analíticamente le parezca irreal, el hombre afirma el momento presente y lo defiende contra la congoja que genera en él la transitoriedad. Afirma el presente gracias a un coraje ontológico que es tan auténtico como su congoja ante el devenir

del tiempo. Este coraje es efectivo en todos los seres, pero sólo es radical y conscientemente efectivo en el hombre, que es capaz de prever su propio fin. Por eso el hombre necesita el mayor coraje para poder asumir su congoja. De entre todos los seres es el que posee un mayor coraje, porque tiene que vencer la más profunda congoja. Experimenta la más ardua dificultad para afirmar el presente, porque es capaz de imaginar un futuro que todavía no es su propio futuro y de recordar un pasado que ya no es su propio pasado. Tiene que defender su presente contra la visión de un pasado infinito y de un futuro igualmente infinito, pero está excluido de ambos. El hombre no puede rehuir la cuestión del fundamento último de su coraje ontológico.

El presente siempre implica la presencia en él del hombre, y en este caso, presencia significa tener algo presente y opuesto a uno mismo (en alemán, *gegenwaertig*). El presente implica el espacio. El tiempo crea el presente en su unión con el espacio. En esta unión, el tiempo entra en una pausa porque hay algo sobre lo que sostenerse. Como el tiempo, el espacio une el ser y el non-ser, la congoja y el coraje. Como el tiempo, el espacio está sujeto a valoraciones contradictorias, porque es una categoría de finitud. Ser significa tener un espacio. Todo ser lucha por conseguir y defender un espacio propio. Esto significa ante todo tener un lugar físico —el cuerpo, un terruño, un hogar, una ciudad, un país, el mundo. Significa asimismo tener un "espacio" social —una profesión, una esfera de influencia, un grupo, un período histórico, un lugar en el recuerdo y en la previsión, un lugar en el seno de una estructura de valores y significados. No tener espacio es no ser. Así, pues, en todos los dominios de la vida, la lucha por el espacio es una necesidad ontológica. Es una consecuencia del carácter espacial del ser finito y una cualidad de la bondad creada. Es finitud, no culpabilidad.

Pero ser espacial significa asimismo estar sujeto al non-ser. Ningún ser finito posee un espacio que sea definitivamente su propio espacio. Ningún ser finito puede cifrar su confianza en el espacio, ya que no sólo debe hacer frente a la pérdida de este o aquel espacio, porque es un "peregrino sobre la tierra", sino que eventualmente debe hacer frente a la pérdida de todo lugar que haya poseído o hubiera podido poseer, como expresa el poderoso símbolo usado por Job y el salmista: "Nunca más conocerá su lugar". No existe ninguna relación necesaria entre un lugar y el ser que se ha apropiado de tal lugar. La finitud significa carecer de todo lugar preciso; significa tener que perder finalmente todo lugar y, con él, tener que perder su ser. No es posible rehuir esta amenaza del non-ser refugiándose en un tiempo sin espacio. Sin espacio, no existe ni presencia ni presente. E inversamente, la pérdida del espacio implica la pérdida de la presencia temporal, la pérdida del presente, la pérdida del ser.

Carecer de todo espacio preciso y final equivale a una inseguridad última. Ser finito es vivir en la inseguridad. Así lo siente el hombre cuando le embarga la congoja ante el mañana y así lo expresa en sus acongojadas tentativas por procurarse un espacio física y socialmente seguro. Todo poceso vital posee este carácter. El deseo de seguridad se hace dominante en ciertos períodos y en algunas situaciones sociales y psicológicas. Los hombres crean sistemas de seguridad para proteger su espacio. Pero sólo logran reprimir su congoja; no pueden ahuyentarla, porque esta congoja anticipa "la ausencia de espacio" final que implica la finitud.

No obstante, la congoja del hombre ante la inevitable pérdida de su espacio está equilibrada por el coraje con el que afirma el presente y, con él, el espacio. Todo ser afirma el espacio que posee en el seno del universo. Mientras vive, logra soportar felizmente la congoja de no-tener-un-lugar. Arrostra con denuedo las ocasiones en las que no-tener-un-lugar se convierte en una amenaza concreta. Acepta su inseguridad ontológica y logra agenciarse una seguridad en esta aceptación suya. Pero no puede rehuir la cuestión de saber cómo es posible este coraje. Un ser que no puede existir sin espacio, ¿cómo es posible que acepte la ausencia, tanto preliminar como final, de espacio?

También la causalidad se halla directamente relacionada con el simbolismo religioso y la interpretación teológica. Es ambigua, lo mismo que el tiempo y el espacio. Expresa tanto el ser como el non-ser. Afirma el poder del ser, por cuanto apunta a lo que precede a una cosa o un acontecimiento como su origen. Si se explica algo de un modo causal, se afirma su realidad y se hace comprensible la resistencia que opone al non-ser. La causa confiere carácter real a su efecto, tanto en el pensa-

miento como en la realidad. Buscar las causas significa buscar el poder del ser de una cosa.

Este sentido afirmativo de la causalidad es, empero, el reverso de su sentido negativo. Preguntar por la causa de una cosa o de un acontecimiento presupone que éstos no detentan el poder de su propio acceso a la existencia. Las cosas y los acontecimientos carecen de aseidad, que sólo es característica de Dios. Las cosas finitas no constituyen su propia causa; han sido "arrojadas" en el ser (Heidegger). La pregunta acerca del origen es universal. La formulan tanto los niños como los filósofos. Pero no hay respuesta para ella, ya que toda respuesta, toda afirmación acerca de la causa de alguna cosa suscita la misma pregunta en una regresión sin fin. Y esta regresión no puede detenerla ni siquiera un dios —que, no obstante, debería ser la respuesta a la serie entera de preguntas—, puesto que este dios tendría que preguntarse a sí mismo: "¿Cuál es mi origen?" (Kant). Incluso un ser supremo tiene que formular la pregunta acerca de su propia causa, evidenciando con ella su non-ser parcial. La causalidad expresa por implicación la incapacidad de que adolece toda cosa para descansar en sí misma. Todas las cosas se ven conducidas más allá de sí mismas hacia su causa, y las causas a su vez hacia sus propias causas, y así indefinidamente. La causalidad expresa con singular intensidad el abismo del non-ser en toda cosa.

El esquema causal no debe identificarse con un esquema determinista. Ni la indeterminación de los procesos subatómicos ni el carácter creador de los procesos biológicos y psicológicos eliminan la causalidad. Nada se produce en estos dominios que no vaya precedido por una situación o una constelación que constituye su causa. Nada tiene el poder de depender de sí mismo y carecer de un nexo causal; nada es "absoluto". Ni siquiera la creatividad finita puede eludir esa forma del non-ser que aparece en la causalidad. Si contemplamos una cosa y preguntamos qué es, tendremos que dirigir nuestra mirada más allá de ella y preguntar cuáles son sus causas.

La congoja que nos embarga cuando reparamos en la causalidad es la congoja por no ser en, de y por nosotros mismos, la congoja por no poseer la "aseidad" que tradicionalmente la teología atribuye a Dios. El hombre es una creatura. Su ser es contingente; por sí mismo, este su ser no necesita ser; de ahí

que el hombre caiga en la cuenta de que es víctima del non-ser. La misma contingencia que ha arrojado al hombre a la existencia puede empujarlo fuera de ella. A este respecto, la causalidad y el ser contingente son lo mismo. El hecho de que el hombre esté causalmente determinado hace que su ser sea contingente con respecto a sí mismo. La congoja en la que es consciente de esta situación es la congoja ante el hecho de que su ser no necesita ser. ¡Podría no ser! Entonces, ¿por qué es? Y ¿por qué tiene que seguir siendo? No existe ninguna respuesta razonable a esta pregunta. Tal es exactamente la congoja implícita en la conciencia de la causalidad como una categoría de finitud.

El coraje acepta la contingencia, acepta el hecho de que el ser del hombre proceda de allende el hombre. Quien posee este coraje no mira más allá de sí mismo hacia allí de donde le viene el ser, sino que reposa en sí mismo. El coraje ignora la congoja suscitada por la dependencia causal de toda cosa finita. Sin este coraje, ninguna vida sería posible; pero perdura no obstante la cuestión de saber cómo es posible este coraje. Un ser que depende del nexo causal y de sus contingencias, ¿cómo puede aceptar esta dependencia y, al mismo tiempo, atribuirse a sí mismo una necesidad de ser y una confianza en sí mismo que están en contradicción con esta dependencia?

La cuarta categoría que describe la unión del ser y del non-ser en todo lo finito es la substancia. Contrariamente a la causalidad, la substancia designa algo que está subyacente al flujo de las apariencias, algo que es relativamente estático y completo en sí mismo. No existe ninguna substancia sin accidentes. El poder ontológico de los accidentes procede de la substancia a la que pertenecen. Pero la substancia no es nada más allá de los accidentes en los que se expresa. Así, pues, tanto en la substancia como en los accidentes el elemento positivo queda equilibrado por el elemento negativo.

Los filósofos de la función o del devenir no evitan el problema de la substancia, porque no pueden silenciar las cuestiones sobre aquello que *ejerce* las funciones o sobre aquello que *está* en proceso de devenir. La sustitución de unas nociones estáticas por otras dinámicas no suprime la cuestión acerca de aquello que hace posible el cambio porque él mismo no cambia (relativamente). La substancia como categoría es efectiva en

todo encuentro de la mente humana con la realidad, y está presente siempre que se habla de alguna *cosa*.

Así, pues, en todo lo finito es innata la congoja por la posible pérdida de su substancia, tanto en el continuo cambio de la existencia como en su desaparición final. Todo cambio revela el non-ser relativo de lo que cambia. La realidad cambiante carece de substancialidad, de poder del ser, de resistencia contra el non-ser. Esta congoja es la que indujo a los griegos a que una y otra vez formulasen insistentemente la cuestión de lo inmutable. Nada justificaría que se desechase esta cuestión alegando que lo estático no detenta ninguna prioridad, ni lógica ni ontológica, sobre lo dinámico —aunque esta aserción es correcta en sí misma—, porque la congoja suscitada por el cambio es la congoja ante la amenaza del non-ser implícita en el cambio. Tal amenaza es patente en todos los grandes cambios de la vida personal y social, cambios cuya secuela es una especie de vértigo individual o social, es decir, la sensación de que está desapareciendo el fondo sobre el que hasta entonces se asentaba la persona o el grupo, y de que va siendo destruida la identidad personal o la del grupo. Esta congoja alcanza su forma más radical en la anticipación de la pérdida final de la substancia —así como de los accidentes. La experiencia humana de tener que morir anticipa la pérdida completa de la identidad con uno mismo. Las cuestiones acerca de una substancia inmortal del alma expresan la profunda congoja que suscita esta anticipación.

La cuestión acerca de lo que es inmutable en nuestro ser y en el ser en sí, constituye una expresión de la congoja que nos embarga ante la pérdida de la substancia y de la identidad. Nada justifica que se deseche esta cuestión alegando —aunque tal aserción sea correcta en sí misma— la falsedad de los argumentos a favor de la llamada inmortalidad del alma, los cuales sólo son tentativas para rehuir la seriedad de la cuestión de la substancialidad estableciendo una interminable continuación de lo que es esencialmente finito. Es imposible silenciar la cuestión de la substancia inmutable. Expresa la congoja implícita en la constante amenaza de una pérdida de la substancia, es decir, de la identidad con uno mismo y con el poder de mantener el propio yo.

El coraje acepta la amenaza de perder la substancia individual y la substancia del ser en general. El hombre atribuye substancialidad a lo que luego demuestra ser últimamente accidental —una obra creadora, una relación de amor, una situación concreta, uno mismo. Pero esta actitud no es una autoelevación de lo finito, sino más bien el coraje de afirmar lo finito, de asumir la propia congoja. La cuestión estriba en saber cómo es posible tal coraje. Un ser finito, que es consciente de la inevitable pérdida de su substancia, ¿cómo puede aceptar esta pérdida?

Estas cuatro categorías son cuatro aspectos de la finitud en sus elementos positivo y negativo: expresan la unión del ser y del non-ser en toda cosa finita y muestran el coraje que acepta la congoja del non-ser. Pero la cuestión de la posibilidad de este coraje es la cuestión de Dios.

9. La finitud y los elementos ontológicos

La finitud se actualiza no sólo en las categorías sino también en los elementos ontológicos. El carácter polar de estos elementos los hace vulnerables a la amenaza del non-ser. En cada polaridad, cada uno de sus polos está limitado, pero asimismo sostenido por el otro polo. Un completo equilibrio entre ellos presupone un conjunto equilibrado. Pero tal conjunto no se da. Hay estructuras particulares en las cuales, bajo el impacto de la finitud, la polaridad se convierte en tensión. La tensión remite a la tendencia que tienen los elementos, en el seno de una unidad, a separarse uno de otro, a intentar moverse en direcciones opuestas. Para Heráclito, todo está sujeto a una tensión interna parecida a la de un arco curvado, ya que en todas las cosas existe una tendencia hacia abajo (tierra) equilibrada por una tendencia hacia arriba (fuego). Según su concepción, absolutamente nada es el resultado de un proceso que se mueve en una sola dirección; todo es una unidad englobante, aunque transitoria, de dos procesos opuestos. Las cosas son tensiones hipostasiadas.

Nuestra tensión ontológica se hace consciente en la congoja que sentimos por la pérdida de nuestra estructura ontológica a consecuencia de la pérdida de uno de sus elementos polares y, por ende, a consecuencia de la pérdida de la polaridad a la que este elemento pertenece. Esta congoja no es la misma que la que antes hemos mencionado en conexión con las categorías, es

decir, la congoja pura y simple del non-ser. Ahora se trata de la congoja de no ser lo que esencialmente somos. Es, pues, la congoja que nos embarga ante la desintegración y caída en el non-ser a través de la ruptura existencial. Es la congoja ante la ruptura de las tensiones ontológicas y la consiguiente destrucción de la estructura ontológica.

Podemos verla en lo que respecta a cada uno de los elementos polares. La individualización finita da lugar a una tensión dinámica con la participación finita —y siempre es posible la ruptura de su unidad. La autorrelación da lugar a la amenaza de un aislamiento en el que se pierdan el mundo y la comunión. Por otra parte, estar en el mundo y participar en él da lugar a la amenaza de una colectivización completa, de una pérdida de individualidad y de subjetividad en la que el yo pierde su autorrelación y se transforma en una simple parte de un todo englobante. El hombre, como ser finito, es acongojadamente consciente de esta doble amenaza. Y con infinita congoja se siente inclinado a zafarse del posible aislamiento refugiándose en la colectividad, y a zafarse de la posible colectivización refugiándose en el aislamiento. Oscila acongojadamente entre la individualización y la participación, consciente de que dejará de ser si pierde uno de los polos, porque la pérdida de uno u otro de los dos polos significa la pérdida de ambos.

La tensión entre la individualización y la participación finitas es la base de numerosos problemas psicológicos y sociológicos, y de ahí que constituya un importante objeto de investigación para la psicología y la sociología de las profundidades. A menudo la filosofía no ha prestado atención a la cuestión de la soledad esencial y su relación con el aislamiento existencial y el retraimiento personal. Tampoco ha estudiado la cuestión de la pertenencia esencial y su relación con el sometimiento existencial del individuo a la colectividad. El mérito del pensamiento existencial en todos los siglos, pero sobre todo a partir de Pascal, radica en haber descubierto de nuevo la base ontológica de la tensión entre aislamiento y pertenencia.

La finitud transforma asimismo la polaridad de dinámica y forma en una tensión que da lugar a la amenaza de una posible ruptura y a la congoja que suscita tal amenaza. La dinámica tiende hacia la forma, en la que el ser se hace concreto y donde posee el poder de resistir al non-ser. Pero, al mismo tiempo, la

dinámica se siente amenazada porque ella misma puede perderse en unas formas rígidas y, si trata de irrumpir fuera de ellas, el resultado puede ser el caos, que es la pérdida tanto de la dinámica como de la forma. La vitalidad humana tiende a encarnarse en creaciones, formas e instituciones culturales mediante el ejercicio de la intencionalidad creadora. Pero cada encarnación pone en peligro el poder vital precisamente porque le da un ser concreto. El hombre se siente acongojado por la amenaza de una forma final en la que su vitalidad se perdería, y se siente asimismo acongojado por la amenaza de un caos informe en el que también se perdería tanto su vitalidad como su intencionalidad.

La literatura universal, desde la tragedia griega hasta nuestros días, nos ofrece abundantes testimonios de esta tensión, pero no se les ha prestado la suficiente atención ni por parte de la filosofía, excepto la "filosofía de la vida", ni por parte de la teología, excepto algunos místicos protestantes. La filosofía ha insistido en la estructura racional de las cosas, pero ha desatendido el proceso creador por cuya mediación las cosas y los acontecimientos vienen al ser. La teología ha insistido en la "ley" divina, pero ha confundido la vitalidad creadora con los destructores efectos que acarrea una vitalidad separada de la intencionalidad. El racionalismo filosófico y el legalismo teológico han impedido el pleno reconocimiento de la tensión existente entre la dinámica y la forma.

Finalmente, la finitud transforma la polaridad de libertad y destino en una tensión que da lugar a la amenaza de una posible ruptura y a la congoja que tal amenaza suscita. El hombre siente la amenaza de una posible pérdida de su libertad a causa de las necesidades implícitas en su destino, y siente igualmente la amenaza de una posible pérdida de su destino a causa de las contingencias implícitas en su libertad. De este modo, se arriesga continuamente a que intente salvaguardar su libertad desafiando arbitrariamente su destino y a que intente salvaguardar su destino renunciando a su libertad. Le desconcierta la apremiante necesidad de adoptar las decisiones que su libertad implica, porque comprende que le falta aquella completa unidad cognoscitiva y activa con su destino que debería ser el fundamento de sus decisiones. Y teme aceptar sin reservas su destino, porque no se le oculta que su decisión será parcial,

que sólo aceptará una parte de su destino y que caerá bajo una determinación particular que no es idéntica a su destino real. Así intenta salvar su libertad por la arbitrariedad, y entonces se arriesga a perder tanto su libertad como su destino.

La discusión tradicional entre el determinismo y el indeterminismo acerca de la "libertad de la voluntad" es una forma "objetivada" de la tensión ontológica entre libertad y destino. Ambos contendientes defienden en esta discusión un elemento ontológico sin el cual sería inconcebible el ser. Por consiguiente, ambos tienen razón en lo que afirman, pero se equivocan en lo que niegan. El determinista no ve que dar por verdadera su afirmación determinista presupone la libertad de decisión entre lo verdadero y lo falso, y el indeterminista no ve que la misma posibilidad de adoptar decisiones presupone una estructura de la personalidad que incluye el destino. Pragmáticamente hablando, los hombres actúan siempre como si recíprocamente se considerasen libres y, al mismo tiempo, poseedores de un destino. Nadie trata jamás a un hombre ni como el mero lugar donde se da una serie de acciones contingentes, ni como un mecanismo en el que unos resultados calculables se siguen indefectiblemente de unas causas calculadas. El hombre siempre considera al hombre —y, por ende, también a sí mismo— como una unidad de libertad y destino. El hecho de que el hombre finito esté amenazado por la pérdida de un elemento de la polaridad —y, en consecuencia, por la pérdida del otro, puesto que la pérdida de uno u otro destruye el conjunto de la polaridad— no hace sino confirmar el carácter esencial de la estructura ontológica.

Perder su destino es perder el sentido de su ser. El destino no es un hado absurdo. Es una necesidad unida a un sentido. La amenaza de una posible absurdidad es una realidad tanto social como individual. Hay períodos en la vida social, lo mismo que en la vida personal, durante los cuales esta amenaza es especialmente aguda. Nuestra situación actual se caracteriza por una profunda y desesperada sensación de absurdidad. Los individuos y los grupos humanos han perdido toda la fe que habían podido cifrar en su destino y todo el amor que por él habían sentido. Y rechazan cínicamente la pregunta: "¿Por qué?" La congoja esencial del hombre ante la posible pérdida de su destino se ha transformado ahora en un desespero existencial acerca del destino como tal. En consecuencia, se ha proclamado que la libertad es un absoluto y se la ha separado del destino (Sartre). Pero la libertad absoluta en un ser finito se convierte en arbitrariedad y cae bajo el imperio de las necesidades biológicas y psicológicas. La pérdida de un destino significativo implica asimismo la pérdida de la libertad.

La finitud es la posibilidad de perder la propia estructura ontológica y, con ella, el propio yo. Pero es una posibilidad, no una necesidad. Ser finito es estar amenazado. Pero una amenaza es una posibilidad, no una realidad. La congoja de la finitud no es el desespero de la autodestrucción. El cristianismo ve en la imagen de Jesús como el Cristo una vida humana en la que están presentes todas las formas de la congoja, pero de la que están ausentes todas las formas del desespero. A la luz de esta imagen, es posible distinguir la finitud "esencial" de la ruptura "existencial", la congoja ontológica de la congoja de la culpabilidad, que es desespero.[10]

10. El ser esencial y el ser existencial

La finitud, en correlación con la infinitud, es una cualidad del ser, en el mismo sentido que la estructura fundamental y los elementos polares. Caracteriza el ser en su naturaleza esencial. El ser está esencialmente relacionado con el non-ser, como así lo indican las categorías de la finitud. Y el ser está esencialmente amenazado de ruptura y autodestrucción, como así lo indican las tensiones de los elementos ontológicos bajo la condición de finitud. Pero, esencialmente, el ser no está en un estado de ruptura y autodestrucción. La tensión entre los elementos ontológicos no conduce necesariamente a la temida ruptura. Dado que la estructura ontológica del ser incluye la polaridad de libertad y destino, nada ontológicamente importante puede acaecerle al ser que no esté mediatizado por esta unidad de libertad y destino. Desde luego, la ruptura de las ten-

10. La materia discutida en este capítulo dista mucho de ser completa. Las psicologías poética, científica y religiosa han puesto a nuestra disposición una cantidad tan enorme de material acerca de la finitud y la congoja que ahora resulta de casi imposible manejo. El único objetivo que perseguíamos con este análisis era ofrecer una descripción ontológica de las estructuras subyacentes en todos estos hechos e indicar algunos de los puntos principales que el análisis ha confirmado.

siones ontológicas no es accidental, sino que es universal y depende del destino. Pero tampoco es una necesidad estructural, sino que se halla mediatizada por la libertad.

Así, pues, el pensamiento filosófico y teológico no pueden dejar de establecer una distinción entre el ser esencial y el ser existencial. En toda filosofía hallamos una indicación, a veces sólo implícita, de que es consciente de esta distinción. Siempre que se defiende lo ideal contra lo real, la verdad contra el error, el bien contra el mal, se presupone la existencia de una deformación del ser esencial y se la juzga con arreglo a este ser esencial. No importa cómo se explique en términos de causalidad la aparición de tal deformación. Si se la reconoce como deformación —e incluso el determinista más radical acusa a su adversario de deformar (inconscientemente) la verdad que él mismo defiende—, se suscita en términos ontológicos la cuestión de la posibilidad de tal deformación. El ser, que incluye en sí la totalidad de su concreta realidad, ¿cómo puede contener su propia deformación? Esta cuestión no deja de estar siempre presente, aunque no siempre se formule. Pero, si se formula, toda respuesta que se le pueda dar indica abierta o encubiertamente la distinción clásica entre lo esencial y lo existencial.

Ambos términos son muy ambiguos. La palabra esencia puede significar la naturaleza de una cosa sin ninguna valoración de la misma; puede significar los universales que caracterizan una cosa; puede significar las ideas en las que participan las cosas existentes; puede significar la norma por la que una cosa debe ser juzgada; puede significar la bondad original de todo lo creado; y puede significar los modelos de todas las cosas en la mente divina. Pero la ambigüedad fundamental radica en la oscilación de su significado entre el sentido empírico y el sentido valorativo. La esencia como naturaleza de una cosa, como cualidad en la que una cosa participa o como universal, tiene un carácter muy definido. La esencia como aquello de lo que ha "caído" el ser, como la naturaleza verdadera y no deformada de las cosas, tiene otro carácter. En el segundo caso, la esencia es el fundamento de los juicios de valor, mientras que en el primer caso, la esencia es un ideal lógico al que hay que llegar por abstracción o intuición sin la interferencia de valoraciones. ¿Cómo puede poseer la misma palabra ambos significados? ¿Por qué, desde Platón hasta nuestros días, ha persistido esta ambigüedad en la filosofía? La respuesta a ambas preguntas se sitúa en el carácter ambiguo de la existencia, que expresa el ser y al mismo tiempo lo contradice —la esencia, como aquello que hace de una cosa *lo que* es (*ousia*), tiene un carácter puramente lógico; la esencia, como aquello que aparece de un modo imperfecto y deformado en una cosa, entraña la marca del valor. La esencia posibilita *y* juzga lo que existe. Le confiere su poder de ser y, al mismo tiempo, se le opone como una ley imperativa. Allí donde están unidas esencia y existencia, no existe ni ley ni juicio. Pero la existencia no está unida a la esencia; por eso la ley se opone a todas las cosas, y el juicio se actualiza en la autodestrucción.

También la palabra existencia reviste distintos significados. Puede significar la posibilidad de encontrar una cosa en el seno del conjunto del ser; puede significar la actualización de lo que es potencial en el dominio de las esencias; puede significar el "mundo caído"; y puede significar un tipo de pensamiento que es consciente de sus condiciones existenciales o que rechaza enteramente la esencia. De nuevo aquí, una inevitable ambigüedad justifica el uso de esta sola palabra en tan distintos sentidos. Todo cuanto existe, es decir, todo cuanto "está fuera" de la pura potencialidad, es más de lo que es en el estado de pura potencialidad y menos de lo que podría ser en la pujanza de su naturaleza esencial. En algunos filósofos, sobre todo en Platón, el juicio negativo sobre la existencia es el que prevalece. El bien se identifica con lo esencial, y el hecho de existir no constituye ningún acrecentamiento de bien. En otros filósofos, sobre todo en Ockham, el juicio positivo es el que prevalece. Toda realidad existe, y lo esencial no es más que el reflejo de la existencia en la mente humana. El bien es la autoexpresión del más alto de los existentes —Dios— y se impone desde el exterior a los demás existentes. En un tercer grupo de filósofos, sobre todo en Aristóteles, una actitud intermedia es la que prevalece. Lo actualizado es lo real, pero lo esencial le proporciona su poder de ser y, en la más alta esencia, la potencialidad y la actualización son una sola cosa.

La teología cristiana siempre ha utilizado la distinción entre el ser esencial y el ser existencial, pero las más de las veces lo ha hecho en un sentido más próximo al de Aristóteles que al de Platón o de Ockham. Y no es de extrañar. Contrariamente a

Platón, el cristianismo insiste en que la existencia es una creación de Dios, no de un demiurgo. La existencia es la plena realización de la creación; la existencia confiere a la creación su carácter positivo. Contrariamente a Ockham, el cristianismo ha subrayado la ruptura que existe entre la bondad creada de las cosas y su existencia deformada. Pero no considera que el bien sea un mandamiento arbitrario impuesto por un existente todopoderoso a los otros existentes. El bien es la estructura esencial de la realidad.

El cristianismo debe tomar la vía media siempre que se ocupa del problema del ser. Y *debe* ocuparse del problema del bien, porque si bien la esencia y la existencia son términos filosóficos, la experiencia y la visión que alienta tras ellos son anteriores a la filosofía. Esta experiencia y esta visión aparecieron en la mitología y en la poesía mucho antes de que la filosofía se ocupase racionalmente de ellas. Por consiguiente, la teología no renuncia a su independencia cuando utiliza ciertos términos filosóficos, que son análogos a los que la religión ha utilizado durante siglos en su lenguaje prerracional e imaginativo.

Las anteriores consideraciones son previas y no pretenden sino sentar algunas definiciones; sólo por implicación rebasan quizás este propósito. Discutir a fondo y por completo la relación que media entre la esencia y la existencia significa exactamente desarrollar la totalidad del sistema teológico. La distinción entre esencia y existencia que, religiosamente hablando, es la distinción entre el mundo creado y el mundo real, constituye la espina dorsal de todo el cuerpo del pensamiento teológico. Por consiguiente, ha de ser elaborada en cada parte del sistema teológico.

D. LA FINITUD HUMANA Y LA CUESTIÓN DE DIOS

11. La posibilidad de la cuestión de Dios y el llamado argumento ontológico

No deja de ser significativo el que, durante largos siglos, los teólogos y filósofos más notorios se hayan dividido casi por partes iguales entre los que atacaban y los que defendían los argumentos en pro de la existencia de Dios. Ninguno de ambos grupos triunfó definitivamente sobre el otro grupo. Esta situación sólo admite una explicación: un grupo no atacaba lo que el otro grupo defendía. No estaban divididos por una disparidad de pareceres acerca de la misma cuestión. Luchaban por unas cuestiones distintas, pero unos y otros las expresaban en los mismos términos. Quienes atacaban los argumentos a favor de la existencia de Dios, criticaban su forma de argumentación lógica; quienes los defendían, aceptaban su significación implícita.

Caben pocas dudas de que tales argumentos fracasan en su pretensión de ser argumentos. Tanto el concepto de existencia como el método de argumentar en vista de una conclusión, resultan inadecuados para la idea de Dios. Se defina como se defina, la "existencia de Dios" contradice la idea de un fondo creador de esencia y existencia. El fondo del ser no puede formar parte de la totalidad de los seres, ni el fondo de esencia y existencia puede participar en las tensiones y rupturas características de la transición desde la esencia a la existencia. Los escolásticos tenían razón al afirmar que en Dios no hay diferencia alguna entre la esencia y la existencia. Pero falsearon su intuición cuando, a pesar de lo que habían afirmado, hablaron de la existencia de Dios y quisieron argumentar en su favor. En realidad, no querían hablar de la "existencia", sino de la realidad, la validez, la verdad de la idea de Dios, idea que no llevaba aparejada la condición de *algo* o de *alguien* que puede o no puede existir. No obstante, ésta es la forma en que se entiende hoy día la idea de Dios tanto en los debates eruditos como en las discusiones populares sobre la "existencia de Dios". Sería un gran triunfo para la apologética cristiana si lograba separar definitivamente las palabras "Dios" y "existencia", excepto en la paradoja del Dios que se hace manifiesto bajo las condiciones de la existencia, es decir, en la paradoja cristológica. Dios no existe. Dios es el ser mismo más allá de la esencia y la existencia. Así, querer demostrar que Dios existe es negarlo.

El método por el que se establece una argumentación para llegar a una conclusión determinada, contradice asimismo la idea de Dios. Toda argumentación parte de algo dado para deducir unas conclusiones acerca de lo que pretende probar. En los argumentos a favor de la existencia de Dios, el mundo es lo

dado y Dios es lo que se pretende probar. Algunas características del mundo hacen necesaria la conclusión "Dios". Dios es, pues, deducido del mundo. Esto no significa que Dios dependa del mundo. Tomás de Aquino tiene razón cuando rechaza tal interpretación y afirma que lo que es primero en sí mismo puede ser lo último para nuestro conocimiento. Pero, si deducimos a Dios del mundo, Dios ya no puede ser lo que trasciende infinitamente al mundo. Entonces, Dios es el "eslabón que falta", eslabón que hemos descubierto por unas conclusiones correctas. Es la fuerza unificante entre la *res cogitans* y la *res extensa* (Descartes), o el final de la regresión causal en respuesta a la pregunta: "¿De dónde procedo?" (Tomás de Aquino), o la inteligencia teleológica que dirige los procesos significativos de la realidad —si no es idéntico a estos procesos (Whitehead). En todos estos casos, Dios es el "mundo", es decir, una parte ignorada de aquello del que lo hemos deducido como una conclusión. Esto contradice tan por completo la idea de Dios como el concepto de existencia. Los argumentos a favor de la existencia de Dios ni son argumentos ni constituyen la prueba de la existencia de Dios. Son expresiones de la *cuestión* de Dios, que está implícita en la finitud humana. Esta cuestión es la verdad de tales argumentos; todas las respuestas que éstos puedan ofrecernos son falsas. Así es como la teología tiene que ocuparse de estos argumentos, que constituyen el cuerpo sólido de toda teología natural. Debe despojarlos de su carácter demostrativo, y tiene que suprimir la combinación de las palabras "existencia" y "Dios". Si así lo hace, la teología natural se convierte en la elaboración de la cuestión de Dios y deja de ser la respuesta a esta cuestión. Las interpretaciones que siguen han de entenderse en este sentido. Los argumentos a favor de la existencia de Dios analizan de tal modo la situación humana que hacen posible e incluso necesaria la cuestión de Dios.

La cuestión de Dios es posible porque entraña una conciencia de Dios. Esta conciencia es anterior a la cuestión. No es el resultado del argumento, sino su presupuesto. Eso significa que el "argumento" no es ningún argumento, en absoluto. El llamado argumento "ontológico" apunta a la estructura ontológica de la finitud. Muestra que, en el hombre, la conciencia de la finitud entraña una conciencia del infinito. El hombre sabe que es finito, que está excluido de una infinitud que sin embargo le

pertenece. Es consciente de su potencial infinitud al tiempo de ser consciente de su real finitud. Si fuese en la realidad lo que es esencialmente, si su potencialidad fuese idéntica a su realidad, no surgiría la cuestión del infinito. Mitológicamente hablando, antes de la caída Adán vivía en una unidad esencial, aunque inverificada e indecisa, con Dios. Pero no es ésta la situación del hombre ni la situación de nada de cuanto existe. El hombre ha de preguntar por el infinito, del que está alienado, aunque a él pertenezca; ha de preguntar por aquello que le da el coraje de asumir su congoja. Y puede formular esta doble pregunta, porque la conciencia de su finitud entraña la conciencia de su potencial infinitud.

En sus diversas formas, el argumento ontológico nos ofrece una descripción de la manera según la cual la infinitud potencial está presente en la finitud real. En la medida en que es descripción, es decir, en la medida en que es análisis y no argumento, es válido. Tanto teórica como prácticamente, experimentamos la presencia en el seno de la finitud de un elemento que la trasciende. Agustín elaboró el aspecto teórico, Kant desarrolló el aspecto práctico, y tras ambos se halla Platón. Ninguno de los dos aspectos se ha erigido en argumento a favor de la realidad de Dios, sino que todas sus elaboraciones han puesto de manifiesto la presencia de algo incondicional en el seno del yo y del mundo. Sin la presencia de este elemento, nunca se habría podido formular la cuestión de Dios, y ésta nunca habría podido recibir una respuesta, ni siquiera la respuesta de la revelación.

El elemento incondicional aparece en las funciones teóricas (receptivas) de la razón como el *verum ipsum*, lo verdadero en sí, y es la norma de todas las aproximaciones de la verdad. El elemento incondicional aparece en las funciones prácticas (modeladoras) de la razón como el *bonum ipsum*, lo bueno en sí, y es la norma de todas las aproximaciones de la bondad. Ambos son manifestaciones del *esse ipsum*, del ser en sí, como fondo y abismo de todo lo que es.

En su refutación del escepticismo, Agustín puso de manifiesto que el escéptico reconoce y subraya el elemento absoluto de la verdad cuando niega la posibilidad de un juicio verdadero. Se hace escéptico precisamente porque lucha por un absoluto del que está excluido. Nadie reconoce y nadie anda en busca

de la *veritas ipsa* con tanto apasionamiento como el escéptico. De modo análogo nos ha mostrado Kant que el relativismo acerca del contenido ético presupone un respeto absoluto de la forma ética, o imperativo categórico, y un reconocimiento de la validez incondicional del mandamiento ético. El *bonum ipsum* es independiente de todo juicio acerca de las *bona*. Hasta aquí, ni Agustín ni Kant pueden ser refutados, puesto que no argumentan; sólo hablan del elemento incondicional que se da en todo encuentro con la realidad. Pero tanto Agustín como Kant van más allá de este análisis. Deducen de él un concepto de Dios que es más que el *esse ipsum*, el *verum ipsum* y el *bonum ipsum*, más que una dimensión analítica en la estructura de la realidad. Agustín identifica simplemente el *verum ipsum* con el Dios de la Iglesia, y Kant intenta deducir del carácter incondicional del mandamiento ético un legislador y un garante de la coordinación entre la moralidad y la felicidad. En ambos casos, es correcto el punto de partida, pero es falsa la conclusión. En ambos casos, se utiliza la experiencia de un elemento incondicional en el encuentro del hombre con la realidad para erigir un ser incondicional (lo que constituye una contradicción en los términos) en el seno de la realidad.

Anselmo afirma que Dios es un pensamiento necesario y que, en consecuencia, esta idea ha de tener una realidad tanto objetiva como subjetiva. Esta afirmación es válida en la medida en que el pensamiento implica, por su misma naturaleza, un elemento incondicional que trasciende la subjetividad y la objetividad, es decir, un punto de identidad que hace posible la idea de verdad. Pero no es válida si se entiende este elemento incondicional como un ser supremo llamado Dios. La existencia de tal ser supremo no está implicada en la idea de verdad.

Lo mismo hemos de decir de las numerosas formas que adopta el argumento moral. Son válidas en la medida en que son análisis (no argumentos) ontológicos bajo un disfraz moral, es decir, análisis ontológicos del elemento incondicional en el imperativo moral. El concepto del orden del mundo moral, que a menudo ha sido invocado en este contexto, intenta expresar el carácter incondicional del mandamiento moral frente a los procesos de la naturaleza y de la historia que parecen contradecirlo. Se refiere al enraizamiento de los principios morales en el fondo del ser, en el ser mismo. Pero de este modo no es

posible deducir la existencia de ningún "coordinador divino". No puede echarse mano del fundamento ontológico de los principios morales y de su carácter incondicional para la erección de un ser supremo. El *bonum ipsum* no implica la existencia de un ser supremo.

Los límites del argumento ontológico son obvios. Pero nada reviste una mayor importancia para la filosofía y la teología que la verdad que contiene: el reconocimiento del elemento incondicional en la estructura de la razón y de la realidad. La idea de una cultura teónoma y, con ella, la posibilidad de una filosofía de la religión, depende de esta intuición. Una filosofía de la religión que no parte de algo incondicional jamás alcanza a Dios. El secularismo moderno se halla profusamente enraizado en el hecho de que se había dejado de ver el elemento incondicional de la estructura de la razón y de la realidad y que, en consecuencia, se había impuesto a la mente humana la idea de Dios como un "cuerpo extraño". Esto dio origen, primero, a la sumisión heterónoma y, luego, a la recusación autónoma. No es peligrosa la destrucción del *argumento* ontológico. Lo peligroso es la destrucción de una actitud que posibilita la cuestión de Dios. Esta actitud es el sentido y la verdad que detenta el argumento ontológico.

12. La necesidad de la cuestión de Dios y los llamados argumentos cosmológicos

Se *puede* formular la cuestión de Dios, porque se da un elemento incondicional en el acto mismo de plantear una pregunta. Se *debe* formular la cuestión de Dios, porque la amenaza del non-ser, que el hombre experimenta como congoja, lo conduce a la cuestión del ser que vence al non-ser y del coraje que vence a la congoja. Y ésta es la cuestión cosmológica de Dios.

Los llamados argumentos cosmológicos y teleológicos en pro de la existencia de Dios son la forma tradicional e inadecuada que ha revestido esta cuestión. En todas sus variaciones, estos argumentos parten de las características particulares del mundo para desembocar en la existencia de un ser supremo. Son válidos en la medida en que nos proporcionan un análisis de la realidad según el cual es inevitable la cuestión cosmológica de

Dios. Pero no son válidos en la medida en que pretenden establecer la existencia de un ser supremo como la conclusión lógica de sus análisis, lo cual es lógicamente tan imposible como lo es existencialmente deducir el coraje de la congoja.

La argumentación cosmológica en pro de la existencia de Dios ha seguido, metodológicamente, dos caminos principales. Ha partido de la finitud para desembocar en un ser infinito (argumento cosmológico en el sentido más estricto), o ha partido de la finitud del sentido para desembocar en un portador de sentido infinito (argumento teleológico en el sentido tradicional). En ambos casos, la cuestión cosmológica viene suscitada por el elemento del non-ser que hallamos en el ser y las significaciones. No surgiría ninguna cuestión de Dios si no existiera ninguna amenaza lógica y noológica (respecto a la significación) del non-ser, ya que entonces el ser estaría a salvo; religiosamente hablando, Dios estaría presente en el ser.

La primera forma del argumento cosmológico está determinada por la estructura categorial de la finitud. Partiendo de la cadena sin fin de causas y efectos, llega a la conclusión de que hay una causa primera, y partiendo de la contingencia de todas las substancias, concluye que existe una substancia necesaria. Pero causa y substancia son categorías de la finitud. La "causa primera" es una cuestión hipostasiada, no una afirmación acerca de un ser que inicia la cadena causal. Tal ser sería a su vez un eslabón de la cadena causal y suscitaría de nuevo la cuestión de su causa. De la misma manera, una "substancia necesaria" es una cuestión hipostasiada, no una afirmación acerca de un ser que confiere substancialidad a todas las substancias. Tal ser sería a su vez una substancia con accidentes y suscitaría de nuevo la cuestión de la substancialidad en sí. Cuando se las utiliza como materia para forjar "argumentos", ambas categorías pierden su carácter categorial. La causa primera y la substancia necesaria son símbolos que expresan la cuestión implícita en el ser finito, la cuestión de aquello que trasciende la finitud y las categorías, la cuestión del ser en sí que engloba y vence el non-ser, la cuestión de Dios.

La cuestión cosmológica de Dios es la cuestión acerca de lo que últimamente hace posible el coraje, un coraje que acepta y supera la congoja de la finitud categorial. Hemos analizado el equilibrio inestable entre congoja y coraje en relación con el

tiempo, el espacio, la causalidad y la substancia. En cada caso nos hemos encontrado finalmente frente a la cuestión de saber cómo es posible el coraje que resiste la amenaza del non-ser implícita en estas categorías. El ser finito incluye el coraje, pero no puede mantener este coraje contra la amenaza última del non-ser. Necesita una base para el coraje último. El ser finito es un interrogante. Formula la cuestión del "ahora eterno", en el que son aceptados y simultáneamente superados lo temporal y lo espacial. Formula la cuestión del "fondo del ser", en el que son confirmados y simultáneamente negados lo causal y lo substancial. La actitud cosmológica no puede dar una respuesta a tales cuestiones, pero puede y debe analizar sus raíces en la estructura de la finitud.

La base para el llamado argumento teleológico en pro de la existencia de Dios es la amenaza dirigida contra la estructura finita del ser, esto es, contra la unidad de sus elementos polares. El *telos*, del que este argumento ha recibido el nombre, es la "finalidad interna", la estructura significativa, comprensible de la realidad. Se utiliza esta estructura como trampolín para establecer la conclusión de que los *teloi* finitos implican una causa infinita de teleología, de que las significaciones finitas y amenazadas implican una causa infinita y no amenazada de toda significación. En términos de argumento lógico, esta conclusión es tan inválida como la de los demás "argumentos" cosmológicos. Como planteamiento de una cuestión, no sólo es válida sino inevitable y, como lo muestra la historia, la más impresionante. La congoja que suscita la absurdidad es, de un modo característico, la forma *humana* de la congoja ontológica. Es la forma de la congoja que sólo puede experimentar un ser cuya naturaleza entraña la unión de libertad y destino. La amenaza de perder esta unidad conduce al hombre a la cuestión de un fondo infinito, no amenazado, de sentido; lo conduce a la cuestión de Dios. El argumento teleológico formula la cuestión del fondo del sentido, del mismo modo que el argumento cosmológico formula la cuestión del fondo del ser. Pero, contrariamente al argumento ontológico, ambos son cosmológicos en el más amplio sentido de la palabra y ambos se yerguen contra aquél.

El cometido de la teología con respecto a los argumentos tradicionales en pro de la existencia de Dios es doble: desarro-

llar la cuestión de Dios que ellos expresan y poner de manifiesto la impotencia de tales "argumentos", su incapacidad para dar una respuesta a la cuestión de Dios. Estos argumentos, al hacer patente que la cuestión de Dios está implícita en la estructura finita del ser, conducen el análisis ontológico a una conclusión. Pero, al desempeñar esta función, en parte aceptan y en parte asimismo rechazan la teología natural tradicional, y con ello inducen a la razón a la búsqueda de la revelación.

Sección II

LA REALIDAD DE DIOS

A. LA SIGNIFICACIÓN DE "DIOS"

1. Una descripción fenomenológica

a) *Dios y la preocupación última del hombre.* — "Dios" es la respuesta a la cuestión implícita en la finitud del hombre; es el nombre de aquello que preocupa últimamente al hombre. Eso no significa que primero haya un ser llamado Dios y luego la exigencia de que el hombre esté últimamente preocupado por este ser. Significa que todo cuanto preocupa últimamente al hombre se convierte en dios para él y, al revés, que un hombre sólo puede preocuparse últimamente por aquello que, para él, es dios. La expresión "estar últimamente preocupado" indica la existencia de una tensión en la experiencia humana. Por un lado, es imposible estar preocupado por algo que no podemos encontrar en concreto, tanto en el ámbito de la realidad como en el ámbito de la imaginación. Los universales sólo pueden convertirse en objetos de preocupación última por el poder que detentan de representar unas experiencias concretas. Cuanto más concreta es una cosa, tanto mayor es la posibilidad de que nos preocupemos por ella. El ser enteramente concreto, la persona individual, es objeto de nuestra preocupación más radical —la preocupación del amor. Por otro lado, la preocupación última debe trascender toda preocupación previa, finita y concreta. Debe trascender el ámbito entero de la finitud para que pueda ser la respuesta a la pregunta implícita en la finitud. Pero, al trascender lo finito, la preocupación religiosa pierde la concreción de una relación entre ser y ser. Tiende a convertirse, no sólo en absoluta, sino también en abstracta, provo-

cando así las reacciones del elemento concreto. Ésta es la inevitable tensión interna de la idea de Dios. El conflicto entre la concreción y la ultimidad de la preocupación religiosa es real dondequiera que se sienta a Dios y se manifieste luego esta experiencia, ya sea en la plegaria más primitiva o en el sistema teológico más elaborado. Este conflicto constituye la clave que nos permite comprender la dinámica de la historia de la religión y es el problema fundamental de toda doctrina de Dios, desde la más primitiva sabiduría sacerdotal a las más sutiles discusiones sobre el dogma trinitario.

Una descripción fenomenológica de la significación de "Dios" en todas las religiones, incluso en la religión cristiana, nos ofrece la siguiente definición del significado del término "dios". Los dioses son seres que trascienden en poder y significación el dominio de la experiencia ordinaria, y con los cuales los hombres mantienen unas relaciones que sobrepasan en intensidad y alcance las relaciones ordinarias. La discusión de cada uno de los elementos que constituyen esta descripción básica nos dará una imagen fenomenológica completa del significado de "dios", y será el utensilio con el que podremos elaborar una interpretación de la naturaleza y desarrollo de los fenómenos llamados "religiosos".

Los dioses son unos "seres". Los hombres los sienten, les dan un nombre y los definen en términos concretos intuitivos (*anschaulich*) por el uso exhaustivo de todos los elementos ontológicos y las categorías de finitud. Los dioses son substancias, causadas y causantes, activas y pasivas, que recuerdan y anticipan, que aparecen y desaparecen en el tiempo y el espacio. Aunque se les llame "seres supremos", son limitados en poder y significación. Están limitados por otros dioses o por la resistencia que les oponen otros seres y principios, por ejemplo, la materia y el hado. Los valores que los dioses representan se limitan y a veces se anulan entre sí. Los dioses son vulnerables al error, a la compasión, a la cólera, a la hostilidad, a la ansiedad. Son imágenes de la naturaleza humana o de los poderes subhumanos elevados a un dominio sobrehumano. Este hecho, que los teólogos deben afrontar con todas sus implicaciones, constituye el fundamento de todas las teorías de "proyección", las cuales no ven en los dioses sino meras proyecciones imaginarias de ciertos elementos de finitud, elementos puramente naturales y humanos. Pero estas teorías no tienen en cuenta que la proyección siempre es una proyección *sobre* algo —un muro, una pantalla, otro ser, otro ámbito. Obviamente, es absurdo asociar aquello sobre lo que se realiza la proyección con la proyección misma. Una pantalla no es proyectada; recibe la proyección. El ámbito sobre el que se proyectan las imágenes divinas no es una proyección. Es la ultimidad del ser y del sentido, ultimidad de la que los hombres tienen una experiencia. Es el ámbito de la preocupación última.

Por consiguiente, no es que las imágenes de los dioses se limiten a asumir todas las características de la finitud —esto es lo que las hace ser imágenes y les confiere concreción—, sino que poseen asimismo ciertas características en las que la finitud categorial es radicalmente trascendida. A pesar de que el nombre propio les confiere una identidad consigo mismos, su identidad como substancias finitas queda negada por toda clase de transmutaciones y expansiones substanciales. A pesar de que se da por descontada tanto su aparición como su desaparición en el tiempo, sus limitaciones temporales quedan anuladas y se les llama "inmortales". Aunque se los sitúa en un lugar particular con el que se hallan íntimamente vinculados, su carácter espacial definido queda desmentido cuando actúan como multipresentes u omnipresentes. Aunque se afirma su dependencia con respecto a otros poderes divinos y la influencia que sobre ellos ejercen los seres finitos, su subordinación a la cadena de causas y efectos queda negada, por cuanto se les atribuye un poder abrumador o absoluto. A pesar de las luchas y traiciones que se suceden entre ellos mismos, en casos concretos dan pruebas de omnisciencia y perfección. Trascienden, pues, su propia finitud por su poder del ser y por su encarnación del sentido. En ellos, la tendencia a la ultimidad lucha constantemente contra la tendencia a lo concreto.

La historia de la religión está cuajada de tentativas humanas para participar en el poder divino y utilizarlo con fines humanos. Éste es el punto en que la visión mágica del mundo se inserta en la práctica religiosa y le ofrece utensilios técnicos para un empleo eficaz del poder divino. La misma magia constituye una teoría y una práctica acerca de la relación que une los seres finitos entre sí; presupone que entre los seres se dan unas simpatías e influencias directas, sin intermediario físico,

situadas a nivel "psíquico", es decir, a aquel nivel que comprende lo vital, lo subconsciente y lo emocional. En la medida en que los dioses son seres, resultan posibles las relaciones mágicas en ambas direcciones —del hombre a los dioses y de los dioses al hombre— y constituyen la base de una participación humana en el poder divino.

Las concepciones del mundo no mágicas, personalistas, conducen a una relación de persona a persona con el poder divino, al que los hombres se hacen propicio por la plegaria, es decir, por una llamada al centro personal del ser divino. Y dios responde a esta llamada por una decisión libre: puede o no puede hacer uso de su poder para dar cumplimiento al contenido de la plegaria. En todo caso, es perfectamente libre, y se consideran como mágicas las tentativas para forzarle a actuar de una manera determinada. En este contexto, toda plegaria de súplica manifiesta la tensión que existe entre el elemento concreto y el elemento último en la idea de Dios. Algunos teólogos han sugerido que, para evitar las connotaciones mágicas, se sustituya este tipo de plegaria por la acción de gracias (Ritschl). Pero la vida religiosa concreta reacciona violentamente contra tal exigencia. Los hombres siguen haciendo uso del poder de su dios pidiéndole favores. Exigen un dios concreto, un dios con el que el hombre pueda tratar.

Una tercera manera de intentar utilizar el poder divino es la participación mística en este poder, participación que no es ni mágica ni personalista. Su principal característica estriba en la desvalorización de los seres divinos y de su poder frente al poder último, el abismo del ser en sí. La doctrina hindú según la cual los dioses tiemblan cuando un santo practica un ascetismo radical, constituye otra manifestación de la tensión existente entre los dioses como seres dotados de un poder elevado, aunque limitado, y el poder último que los dioses expresan y al mismo tiempo ocultan. El conflicto entre el poder Brahma y el dios Brahmán como objeto de una relación concreta con el hombre, indica la misma tensión, de la que ya antes hemos hablado, en el seno de la estructura de la preocupación última del hombre.

Los dioses son superiores, no sólo en poder, sino también en significación. Encarnan lo verdadero y lo bueno. Encarnan valores concretos y, como dioses, reivindican para ellos el carácter absoluto. El imperialismo de los dioses que se sigue de esta situación, constituye la base de todos los demás imperialismos. El imperialismo nunca es la expresión de la voluntad de poder como tal. Siempre es una lucha para la victoria absoluta de un valor particular o un sistema particular de valores, representado por un dios particular o por una jerarquía de dioses. La ultimidad de la preocupación religiosa conduce a la universalidad en valor y significación; la concreción de la preocupación religiosa conduce a significaciones y valores particulares. Esta tensión es insoluble. La coordinación de todos los valores concretos arrumba la ultimidad de la preocupación religiosa. La subordinación de los valores concretos a uno u otro de ellos provoca las reacciones antiimperialistas de los demás. El anegamiento de todos los valores concretos en un abismo de significación y de valor suscita las reacciones antimísticas del elemento concreto en la preocupación última del hombre. El conflicto entre estos elementos está presente en todo acto de confesión de fe, en toda labor misionera, en toda pretensión de poseer la revelación final. La naturaleza de los dioses es la que crea estos conflictos, y la preocupación última del hombre es la que queda reflejada en la naturaleza de los dioses.

Hemos hablado de la significación de "dios" en términos de relación del hombre con lo divino, y hemos hallado esta relación en la descripción fenomenológica de la naturaleza de los dioses. Esto subraya el hecho de que los dioses no son objetos en el contexto del universo. Son expresiones de la preocupación última, preocupación que trasciende la hendidura entre la subjetividad y la objetividad. Nos queda por decir que una preocupación última no es "subjetiva". La ultimidad se opone a todo cuanto podamos deducir de la mera subjetividad, y no podemos hallar lo incondicional en el catálogo entero de los objetos finitos que mutuamente se condicionan.

Si la palabra "existencial" designa una participación que trasciende tanto la subjetividad como la objetividad, entonces es correcto que llamemos "existencial" a la relación del hombre con los dioses. El hombre no puede hablar de los dioses con indiferencia. En el momento en que intenta hacerlo, ha perdido al dios y ha colocado un objeto más en el mundo de los objetos. El hombre sólo puede hablar de los dioses a partir de la relación que le une a ellos. Esta relación oscila entre el carácter

concreto de una actitud de toma y daca, en la que los seres divinos fácilmente se convierten en objetos e instrumentos para los propósitos humanos, y el carácter absoluto de una total entrega por parte del hombre. El elemento absoluto de la preocupación última del hombre exige una intensidad absoluta, una pasión infinita (Kierkegaard) en la relación religiosa. El elemento concreto induce a los hombres a una cantidad ilimitada de acciones y emociones relativas tanto en el culto, en el que la preocupación última se encarna y actualiza, como fuera de él. El sistema católico de relatividades representa con la mayor plenitud el elemento concreto, mientras el radicalismo protestante subraya sobre todo el elemento absoluto. La tensión en la naturaleza de los dioses, que es la tensión en la estructura de la preocupación última del hombre (y que, en último análisis, es la tensión de la situación humana), determina los aspectos más importantes de las religiones de la humanidad.

b) *Dios y la idea de lo santo.* — La esfera de los dioses es la esfera de la santidad. Un ámbito sagrado se establece allí donde se manifiesta lo divino. Todo lo que se inserta en la esfera divina queda consagrado. Lo divino es lo santo.

La santidad es un fenómeno del que tenemos experiencia; es susceptible de una descripción fenomenológica. Por consiguiente, es una "puerta de acceso" cognoscitiva muy importante para la comprensión de la naturaleza de la religión, porque es la base más adecuada de que disponemos para una comprensión de lo divino. Lo santo y lo divino debemos interpretarlos en correlación. Una doctrina de Dios que no incluya la categoría de santidad, no sólo es impía, sino también falsa. Tal doctrina transforma a los dioses en objetos seculares, cuya existencia es negada con razón por el naturalismo. Por otra parte, una doctrina de lo santo que no lo interprete como la esfera de lo divino, transforma lo santo en algo estético-emocional —y éste es el peligro que acecha a ciertas teologías, como las de Schleiermacher y Rudolf Otto. Pero es posible evitar ambos errores con una doctrina de Dios que analice el significado de la preocupación última y que deduzca de ella tanto el significado de Dios como el significado de lo santo.

Lo santo es la *cualidad* de lo que preocupa últimamente al hombre. Sólo lo que es santo puede conferir al hombre una

preocupación última, y sólo lo que confiere al hombre una preocupación última posee la cualidad de la santidad.

La descripción fenomenológica de lo santo en el libro clásico de Rudolf Otto, *La idea de lo santo,* demuestra la interdependencia entre el significado de lo santo y el de lo divino, y su común dependencia de la naturaleza de la preocupación última. Cuando Otto llama "numinosa" a la experiencia de lo santo, interpreta lo santo como la presencia de lo divino. Cuando señala el carácter misterioso de la santidad, indica que lo santo trasciende la estructura sujeto-objeto de la realidad. Cuando describe el misterio de lo santo como *tremendum* y *fascinosum,* expresa la experiencia de "lo último" en el doble sentido de lo que es el abismo y el fondo del ser del hombre. Esto no lo afirma directamente el análisis puramente fenomenológico de Otto que, dicho sea de paso, nunca debería ser llamado "psicológico". Pero está implícito en este análisis suyo, y debería hacerse explícito independientemente de la intención propia de Otto.

Este concepto de lo santo abre amplias secciones de la historia de la religión a la comprensión teológica, al explicar la ambigüedad del concepto de santidad en cada nivel religioso. La santidad sólo puede hacerse concreta a través de unos "objetos" sagrados. Pero los objetos sagrados no son santos en sí y por sí mismos. Únicamente son santos al negarse a sí mismos para apuntar a lo divino del que son los medios de expresión. Si se afirman a sí mismos como santos, se convierten en demoníacos. Todavía son "santos", pero su santidad es antidivina. Una nación que se considera a sí misma como santa está en lo cierto en la medida en que todo puede llegar a ser un vehículo de la preocupación última del hombre, pero está equivocada en la medida en que se considera como intrínsecamente santa. Innumerables cosas y, en cierto sentido, todas las cosas tienen el poder de convertirse en santas de un modo mediato. Pueden apuntar a algo que las sobrepasa. Pero, si se llega a considerar su santidad como inherente, pasa a ser demoníaca. Y esto es lo que continuamente ocurre en la vida concreta de la mayor parte de las religiones. Las representaciones de la preocupación última del hombre —los objetos sagrados— tienden a convertirse en su preocupación última. Se transforman en ídolos. La santidad provoca la idolatría.

La justicia es el criterio que juzga la santidad idolátrica. En nombre de la justicia, los profetas atacaron las formas demoníacas de la santidad. En nombre de la *Diké*, los filósofos griegos criticaron un culto demoníacamente deformado. En nombre de la justicia que Dios da a los creyentes, los reformadores destruyeron un sistema de cosas y de actos sagrados que reivindicaban su propia santidad. En nombre de la justicia social, los movimientos revolucionarios modernos desafían las instituciones sagradas que protegen la injusticia social. En todos estos casos, es la santidad demoníaca, no la santidad como tal, la que es objeto de los más enconados ataques.

Por lo que respecta a todos estos casos, hemos de decir, no obstante, que el significado de la santidad se transformó en la medida en que la lucha antidemoníaca fue históricamente victoriosa. Lo santo se convirtió en lo justo, en lo moralmente bueno, habitualmente con algunas connotaciones ascéticas. El mandamiento divino de ser santos como Dios es santo, se interpretó como una exigencia de perfección moral. Y puesto que la perfección moral es un ideal y no una realidad, la noción de santidad concreta desapareció, tanto dentro como fuera de la esfera religiosa. El hecho de que, en el sentido clásico, no existan "santos" en el protestantismo, alentó esta evolución en el mundo moderno. Una de las características de nuestra situación actual es el redescubrimiento del sentido de la santidad tanto en la práctica litúrgica como en la teoría teológica, aunque el lenguaje popular siga identificando todavía la santidad con la perfección moral.

El concepto de lo santo se contrapone a otros dos conceptos, el de lo impuro y el de lo secular. En el clásico capítulo sexto de Isaías, el profeta ha de ser purificado con un carbón en ascuas antes de que pueda soportar la manifestación de lo santo. Lo santo y lo impuro parecen excluirse mutuamente. Sin embargo, su contraste no deja de ser ambiguo. Antes de que lo impuro significara lo inmoral, designaba algo demoníaco, algo que suscitaba tabús y un terror numinoso. No se distinguió la santidad divina de la santidad demoníaca hasta que el contraste se hizo exclusivo bajo el impacto de la crítica profética. Pero si se identifica plenamente lo santo con lo puro y se rechaza por completo el elemento demoníaco, lo santo se aproxima entonces a lo secular. La ley moral substituye lo *tremendum* y lo *fascinosum* de la santidad. Lo santo pierde su profundidad, su misterio, su carácter numinoso.

Esto no se puede decir de Lutero y de muchos de sus seguidores. Los elementos demoníacos en la doctrina de Lutero sobre Dios, su identificación ocasional de la ira de Dios con Satanás, la imagen, divina y demoníaca a medias, que nos da del actuar de Dios en la naturaleza y en la historia —todo eso constituye la grandeza y el peligro de la comprensión luterana de lo santo. La experiencia que describe es ciertamente numinosa, tremenda y fascinante, pero no entraña ninguna salvaguarda contra la deformación demoníaca ni contra el resurgimiento de lo impuro en el seno de lo santo.

En Calvino y sus seguidores, prevalece la tendencia opuesta. El temor de lo demoníaco impregna la doctrina calvinista de la santidad divina. Y en el calvinismo posterior se desarrolla una congoja casi neurótica por lo impuro. La palabra "puritano" es la que mejor designa esta tendencia. Lo santo es lo puro; la pureza se convierte en santidad. Esto significa el fin del carácter numinoso de lo santo. Lo *tremendum* se convierte en temor a la ley y al juicio; lo *fascinosum* pasa a ser el orgullo del autocontrol y de la represión. Numerosos problemas teológicos e incontables fenómenos psicoterapéuticos están enraizados en la ambigüedad de la oposición entre lo santo y lo impuro.

La segunda oposición a lo santo está constituida por lo secular. La palabra "secular" es menos expresiva que la palabra "profano", que significa "ante las puertas" —de lo santo. Pero profano ha adquirido la connotación de "impuro", mientras el término "secular" ha seguido siendo neutral. Permanecer ante las puertas del santuario no implica, en sí mismo, el estado de impureza. Lo profano *puede* ser invadido por los espíritus impuros, pero no necesariamente. La palabra alemana *profan* conserva esta idea de neutralidad. Lo secular es el ámbito de las preocupaciones previas. Carece de una preocupación última; carece de santidad. Todas las relaciones finitas son seculares en sí mismas. Ninguna de ellas es santa. Lo santo y lo secular parecen excluirse mutuamente. Pero también aquí el contraste entre ambos es ambiguo. Lo santo abarca a sí mismo y a lo secular, exactamente del mismo modo que lo divino abarca a sí mismo y a lo demoníaco. Todo lo secular está implícitamente relacionado con lo santo. Puede convertirse en portador

de lo santo. Lo divino puede manifestarse en lo secular. Nada es esencial e inevitablemente secular. Todo tiene la dimensión de profundidad, y en el momento en que esta tercera dimensión se actualiza, aparece la santidad. Todo lo secular es potencialmente sagrado, susceptible de consagración.

Además, lo santo necesita ser expresado y sólo puede ser expresado a través de lo secular, ya que únicamente a través de lo finito es como lo infinito puede expresarse. A través de "objetos" santos es como la santidad ha de hacerse concreta. Lo santo no puede aparecer si no es a través de aquello que en otro aspecto es secular. En su naturaleza esencial, lo santo no constituye un reino particular que se sobreañada a lo secular. El hecho de que en las condiciones de la existencia se erija a sí mismo en un reino particular, constituye la más sorprendente expresión de la ruptura existencial. El corazón mismo de lo que el cristianismo clásico ha llamado "pecado" es la irreconciliable dualidad de la preocupación última y de las preocupaciones previas, de lo finito y de lo que transciende a la finitud, de lo secular y de lo santo. El pecado es un estado de cosas en el que lo santo y lo secular están separados, luchan entre sí y tratan de conquistarse uno al otro. Es el estado en el que Dios lo es "todo en todo", el estado en el que Dios se "sobreañade" a todas las demás cosas. La historia de la religión y de la cultura es una continua confirmación de este análisis del significado de la santidad y de su relación con lo impuro y con lo secular.

2. Consideraciones tipológicas

a) *Tipología e historia de la religión.* — Lo último sólo puede hacerse real a través de lo concreto, a través de lo que es previo y transitorio. Por esta razón, la idea de Dios tiene una historia y esta historia constituye el elemento básico de la historia de la religión, a la que determina y por la que a su vez es determinada. Para comprender la idea de Dios, el teólogo ha de examinar su historia, aun en el caso de que el teólogo deduzca su doctrina de Dios de lo que él considera como la revelación final, ya que ésta presupone algunas intuiciones del significado de "Dios" por parte de quienes la reciben. El teólogo debe clarificar e interpretar este significado a la luz de la

revelación final, pero al mismo tiempo debe interpretarlo asimismo a partir del material que le proporciona la historia de la religión —incluyendo en ella el cristianismo por lo que tiene de religión— y la historia de la cultura humana en la medida en que ésta posee una substancia religiosa.

La teología sistemática no puede proceder a una revisión de la historia de la religión. Ni tampoco puede esbozar una línea general del progreso religioso en la historia humana. No existe tal línea. En la historia de la religión, como en la historia de la cultura, todo logro en una perspectiva va acompañado de una pérdida en otra perspectiva. Cuando habla de la revelación final, es natural que el teólogo considere su aparición como un progreso real sobre la revelación preparatoria; pero no considera (o no *debería* considerar) la revelación receptora en la que personalmente vive como un progreso respecto a la revelación final, ya que ésta es un acontecimiento que está preparado por la historia y es recibido en la historia, pero no puede derivarse de la historia. La revelación final es opuesta al progreso y al retroceso, juzgando al uno con tanta severidad como al otro. Por consiguiente, si el teólogo habla de elementos de progreso en la historia de la religión, debe referirse a aquellas corrientes de pensamiento en las que se halla fragmentariamente superada la contradicción entre el elemento último y el elemento concreto de la idea de Dios. Tales corrientes se dan siempre y en todas partes, y de ellas surgen los diferentes tipos de expresión con los que se aprehende e interpreta la significación de Dios. Pero como tales corrientes son fragmentarias y en ellas andan tan ambiguamente mezclados el progreso y el retroceso, no es posible deducir ninguna interpretación progresista de la historia de la religión.

Lo único que cabe hacer es una descripción de los procesos y de las estructuras típicas. Los tipos son estructuras ideales, que las cosas o acontecimientos concretos nunca pueden alcanzar, pero a las que pueden aproximarse. Nada histórico representa completamente un tipo particular, pero toda realidad histórica está más o menos cerca de un tipo particular. Todo acontecimiento particular es susceptible de ser comprendido por nosotros gracias al tipo al que pertenece. La comprensión histórica oscila entre la intuición de lo particular y el análisis de lo típico. No es posible describir lo particular

sin una referencia al tipo. Y el tipo es irreal sin el acontecimiento particular en el que aparece. La tipología no puede sustituir a la historiografía, pero la historiografía no puede describir nada sin la tipología.

El desarrollo de la significación de Dios tiene dos causas interdependientes: la tensión en el interior mismo de la idea de Dios y los factores generales que determinan el movimiento de la historia (por ejemplo, los factores económicos, políticos y culturales). El desarrollo de la idea de Dios no constituye una trama dialéctica que hayan ido tejiendo las implicaciones de la preocupación última, con independencia de la historia universal. Pero, por otra parte, ni la aparición ni el desarrollo de la idea de Dios no son explicables en términos de factores sociales y culturales, independientes de una estructura dada de "preocupación última" que precede lógicamente a cada una de sus manifestaciones históricas y a cada noción particular de Dios. Las fuerzas históricas determinan la existencia de la idea de Dios, no su esencia; determinan sus manifestaciones variables, no su naturaleza invariable. La situación social de un período condiciona la idea de Dios, pero no la genera. Un orden feudal de la sociedad, por ejemplo, condiciona jerárquicamente la experiencia, la adoración y la doctrina de Dios. Pero la idea de Dios está presente en la historia antes y después del período feudal. Está presente en todos los períodos, trascendiéndolos en su esencia, aunque siendo determinada por ellos en su existencia. El teólogo cristiano no se halla exento de esta regla. Por mucho que se esfuerce en trascender su época histórica, el concepto que tiene de Dios lleva la impronta de aquella época. Pero el hecho de que se sienta embargado por la idea de Dios no es característico de ninguna época. Este hecho trasciende todas las épocas.

Hace falta un concepto de Dios para delimitar el debate acerca de la historia y la tipología de la idea de Dios. Si este concepto es demasiado angosto, surge la cuestión de si existen religiones que carecen de dios; y si pensamos en el budismo original, por ejemplo, resulta difícil no responder afirmativamente a esta pregunta. Si el concepto de Dios es demasiado amplio, surge la cuestión de si existe un Dios que no sea el punto central de ninguna religión; y si pensamos en ciertos conceptos morales o lógicos de Dios, resulta difícil no responder afirmativamente a esta pregunta. En ambos casos, sin embargo, es inadecuado el concepto de Dios. Si se concibe a Dios como lo que preocupa últimamente al hombre, el budismo primitivo tiene un concepto de Dios del mismo modo que lo tiene el hinduismo de los Vedanta. Y si se concibe a Dios como lo que preocupa últimamente al hombre, los conceptos morales o lógicos de Dios sólo pueden considerarse válidos en cuanto expresan una preocupación última. De lo contrario, son posibilidades filosóficas, pero no son el Dios de la religión.

Las interpretaciones teológicas de la historia de la religión suelen estar mal guiadas por la imagen única que presenta cada religión —imagen que es fácilmente criticable a la luz de la revelación final. La crítica es mucho más difícil y mucho más seria si se elaboran las estructuras típicas contenidas en la forma única de una religión histórica no cristiana y se las compara con las estructuras típicas que aparecen en el cristianismo como religión histórica. Ésta es la única manera honesta y metodológicamente adecuada de estudiar sistemáticamente la historia de la religión. Tras esto, puede darse el último paso: se puede y se debe someter el cristianismo y las religiones no cristianas al criterio de la revelación final. Es lamentable y, al mismo tiempo, todo lo contrario de conveniente el que la apologética cristiana empiece por una crítica de las religiones históricas, sin intentar comprender las analogías tipológicas existentes entre ellas y el cristianismo, y sin subrayar el elemento de la revelación preparatoria universal que aquellas entrañan.[1]

La línea general que ha de seguir el análisis tipológico de la historia de la religión viene determinada por la tensión de los elementos que hallamos en la idea de Dios. El carácter concreto de la preocupación última del hombre lo encamina hacia unas estructuras politeístas; la reacción del elemento absoluto contra estas estructuras lo encamina hacia unas estruc-

1. Cf., por ejemplo, de qué modo habla Brunner de la historia de la religión en su libro, *Revelation and Reason*, Philadelphia, Westminster Press, 1946. Desde luego, puede pretender que así se sitúa en la línea del Deutero-Isaías y de Calvino. Pero la situación extremadamente polémica en la que estos dos hombres hablaban, los convierte en guías harto discutibles para una comprensión teológica de la revelación universal y de la historia de la religión. Para esto, Pablo y la primitiva Iglesia son mejores guías.

turas monoteístas; y la necesidad de un equilibrio entre lo concreto y lo absoluto lo encamina hacia unas estructuras trinitarias. Pero existe todavía otro factor que determina las estructuras tipológicas de la idea de Dios, y este factor es la diferencia entre lo santo y lo secular. Hemos visto que todo lo secular puede entrar en el reino de lo santo y que lo santo puede ser secularizado. Esto significa, por un lado, que las cosas, los acontecimientos y los ámbitos seculares pueden convertirse en materias de preocupación última, en poderes divinos; y, por otro lado, que es posible reducir los poderes divinos a objetos seculares, es decir, hacerles perder su carácter religioso. Podemos observar ambos tipos de movimiento en toda la historia de la religión y de la cultura, y eso indica que existe una unidad esencial de lo santo y de lo secular, a pesar de su separación existencial. Esto significa que las ultimidades seculares (los conceptos ontológicos) y las ultimidades sagradas (las concepciones de Dios) son interdependientes. Todo concepto ontológico entraña en su trasfondo una manifestación típica de la preocupación última del hombre, aunque haya sido transformada en un concepto definido. Y toda concepción de Dios descubre unos postulados ontológicos particulares en el material categorial que utiliza. Por consiguiente, los teólogos sistemáticos han de analizar la substancia religiosa de los conceptos ontológicos fundamentales y las implicaciones seculares de los diferentes tipos de la idea de Dios. Es preciso proseguir la tipología religiosa en sus transformaciones e implicaciones seculares.

b) *Tipos de politeísmo.* — El politeísmo es un concepto cualitativo y no cuantitativo. Lo que determina su carácter no es la creencia en una pluralidad de dioses, sino más bien la falta de algo último unificador y trascendente. Cada uno de los poderes divinos politeístas reivindica la ultimidad en la situación concreta en que aparece. No tiene en cuenta las reivindicaciones similares que formulan otros poderes divinos en otras situaciones. Y así se llega a un conflicto de reivindicaciones contradictorias, que amenaza con romper la unidad del yo y del mundo. El elemento demoníaco del politeísmo está enraizado en la pretensión que abriga cada uno de los poderes divinos por ser lo último, aunque ninguno de ellos posee la base universal que daría pie a tal pretensión. Un politeísmo

absoluto es imposible. El principio de ultimidad reacciona siempre contra el principio de concreción. El politeísmo "se nutre" del poder restrictivo de los elementos monoteístas.

Esto es obvio en cada uno de los principales tipos de politeísmo —el universalista, el mitológico y el dualista. En el tipo universalista, los seres divinos particulares, como las divinidades de los lugares y de los países o las fuerzas numinosas de las cosas y de las personas, son encarnaciones de un poder sagrado, universal y omnipenetrante (*mana*), que se oculta tras todas las cosas y se manifiesta al mismo tiempo a través de ellas. Esa unidad substancial impide que aparezca un politeísmo completo. Pero esa unidad no es una unidad real. No trasciende la multiplicidad en la que está dividida, y no puede controlar sus innumerables manifestaciones. Está dispersa en tales manifestaciones y se contradice a sí misma en ellas. Algunas formas de pansacramentalismo, de romanticismo y de panteísmo son los descendientes de este tipo universalista de politeísmo, que ilumina la tensión entre lo concreto y lo último, pero que ni logra descender hasta la plena concreción ni elevarse hasta alcanzar la plena ultimidad.

En el tipo mitológico de politeísmo, el poder divino se concentra en deidades individuales de carácter relativamente fijo, que representan el amplio campo del ser y del valor. Los dioses mitológicos son autocentrados, trascienden el dominio que controlan, y se hallan relacionados con los otros dioses de su misma índole por lazos de parentesco, hostilidad, amor y lucha. La expresión más característica de este tipo de politeísmo la constituyen las grandes mitologías a las que es el único que proporciona las presuposiciones adecuadas. En el tipo universalista, los seres divinos no son lo bastante estables e individualizados para convertirse en sujetos de narraciones, mientras en el tipo dualista, el mito se transforma en una interpretación dramática de la historia. En todos los tipos monoteístas, el mito queda roto por el énfasis radical con que se acentúa el elemento de ultimidad de la idea de Dios. Cierto es que el mito roto sigue siendo un mito, y no deja de ser cierto asimismo que no hay manera de hablar de Dios si no es en términos mitológicos; pero lo mítico como categoría de la intuición religiosa es distinto de la mitología aún no rota de un tipo particular de la idea de Dios.

La tensión que entraña la idea de Dios se refleja en las "imaginaciones" mitológicas acerca de la naturaleza de los dioses, especialmente de aquellos que responden al tipo mitológico. Las preocupaciones concretas inducen la imaginación religiosa a personificar los poderes divinos, ya que al hombre sólo le preocupa radicalmente aquello que puede encontrar de igual a igual. En consecuencia, la relación de persona a persona entre Dios y el hombre es constitutiva de la experiencia religiosa. El hombre no puede estar últimamente preocupado por algo que sea menos que él, por algo impersonal. De ahí que todos los poderes divinos —las piedras y las estrellas, las plantas y los animales, los espíritus y los ángeles, y cada uno de los grandes dioses mitológicos— posean un carácter personal. Y de ahí que en todas las religiones exista realmente una lucha por un Dios personal, lucha que resiste todos los ataques filosóficos.

Un Dios personal: tal es el reflejo del carácter concreto de la preocupación última del hombre. Pero esta preocupación última no es únicamente concreta sino también última, y esto aporta un nuevo elemento a las imágenes mitológicas. Los dioses son a la vez subpersonales y suprapersonales. Los dioses animales no son brutos deificados; son expresiones de la preocupación última del hombre, simbolizada en varias formas de la vitalidad animal. Esta vitalidad animal representa una vitalidad transhumana, divino-demoníaca. Las estrellas, cuando son consideradas como dioses, no son cuerpos astrales deificados; son expresiones de la preocupación última del hombre, simbolizada en el orden de las estrellas y su poder creador y destructor. El carácter subhumano-suprahumano de los dioses mitológicos es una protesta contra la reducción del poder divino a la medida humana. En cuanto éste protesta pierde su efectividad, los dioses dejan de ser dioses para convertirse más bien en hombres glorificados. Pasan a ser personas individuales que no poseen ninguna ultimidad divina. Podemos estudiar esta evolución tanto en la religión homérica como en el teísmo humanista moderno. Los dioses enteramente humanizados son irreales. Son hombres idealizados. Carecen de todo poder numinoso. Lo *fascinosum* y lo *tremendum* han desaparecido. Por consiguiente, la religión imagina unas personalidades divinas cuyas cualidades rompen y trascienden su forma personal en todos los aspectos. Son personas subpersonales o transpersonales, una paradójica combinación de palabras que refleja la tensión entre lo concreto y lo último en la preocupación última del hombre y en todo tipo de idea de Dios.

Los profetas y los filósofos han atacado la inmoralidad de muchos mitos. Tales ataques sólo están parcialmente justificados. Las relaciones de los dioses mitológicos son transmorales; son ontológicas; remiten a las estructuras del ser y no a los conflictos de los valores. Los conflictos entre los dioses proceden de las reivindicaciones incondicionales de cada uno de ellos. Son demoníacos, pero no son inmorales.

El tipo mitológico de politeísmo no podría vivir sin ciertas restricciones monoteístas. Una de estas restricciones se manifiesta en el hecho de que el dios invocado en una situación concreta recibe todas las características de la ultimidad. En el momento de la plegaria, el dios al que el hombre reza es lo último, el señor de cielo y tierra. Y esto no deja de ser verdad a pesar de que en la próxima plegaria otro dios asuma el mismo papel. La posibilidad de experimentar esta clase de exclusividad denota que el hombre posee un atisbo de la identidad de lo divino a pesar de la multiplicidad de los dioses y de las diferencias entre ellos. El otro camino para superar los conflictos de los dioses mitológicos consiste en la organización jerárquica del reino divino, organización de la que suelen cuidar los sacerdotes movidos por un interés político-religioso o político-nacional. Este procedimiento resulta inadecuado, pero prepara el camino al tipo monárquico del monoteísmo. Finalmente, hemos de señalar el hecho de que en un politeísmo plenamente desarrollado, como el de Grecia, los mismos dioses están sujetos a un principio superior, el hado, del que son mediadores, pero frente al cual son impotentes. De este modo, la arbitrariedad de su naturaleza individual queda limitada y, al mismo tiempo, se prepara el camino para el tipo abstracto de monoteísmo.

El tercer tipo de politeísmo es el dualista, que se fundamenta en la ambigüedad del concepto de lo santo y en el conflicto que enfrenta la santidad divina y la santidad demoníaca. En el tipo universalista, el peligro que implica la proximidad de lo santo, desvela la conciencia de un elemento de destructividad en la naturaleza de lo divino. No obstante, lo *tremendum*, igual que lo *fascinosum*, puede indicar tanto la creatividad como la destructividad. El "fuego" divino genera la vida lo

mismo que las cenizas. Cuando la conciencia religiosa distingue entre espíritus buenos y espíritus malos, inserta en la esfera de lo santo un dualismo con el que intenta superar la ambigüedad de los seres numinosos. Pero, como portadores del poder divino, los espíritus malos no son simplemente malos, y, como individuos con una pretensión divina, los espíritus buenos no son simplemente buenos. El tipo universalista de politeísmo advierte la ambigüedad en la esfera de lo santo, pero no la supera.

Esto es igualmente cierto en lo que respecta al tipo mitológico. Los dioses que rigen el mundo deponen a los otros seres divinos. Las fuerzas demoníacas del pasado han sido subyugadas. Pero los mismos dioses victoriosos se sienten amenazados por los antiguos o por los nuevos poderes divinos. No son incondicionales y, por ende, son parcialmente demoníacos. Las grandes mitologías tampoco superan, pues, la ambigüedad en la esfera de lo santo.

La tentativa más radical de separar lo divino de lo demoníaco es el dualismo religioso. Aunque su expresión clásica es la religión de Zoroastro y, en una forma derivada y racionalizada, el maniqueísmo, las estructuras dualistas aparecen en muchas otras religiones, incluso en el cristianismo. El dualismo religioso concentra la santidad divina en un reino y la santidad demoníaca en otro reino. Ambos dioses son creadores, y distintas secciones de la realidad pertenecen a uno u otro reino. Ciertas cosas son malas en su naturaleza esencial, porque son creadas por el dios malo o porque dependen de un principio último del mal. La ambigüedad en el dominio de la santidad se ha convertido en una ruptura radical.

Sin embargo, este tipo de politeísmo aún es menos capaz que los otros de existir sin elementos monoteístas. El mismo hecho de llamar "bueno" a un dios confiere a este dios un carácter divino superior al del dios malo, ya que dios como expresión de la preocupación última del hombre es supremo, no sólo en poder, sino también en valor. El dios malo es dios únicamente por una mitad de la naturaleza divina, e incluso esa mitad es limitada. El dualismo columbra la victoria última de la santidad divina sobre la santidad demoníaca. Pero tal victoria presupone que la santidad divina es esencialmente superior o, como enseñaban los antiguos parsis, que existe un

principio último por encima de los reinos en lucha, es decir, el bien que engloba a sí mismo y a su contrario. En esta forma, el politeísmo dualista ha prefigurado al Dios de la historia, al Dios del monoteísmo exclusivo y trinitario.

c) *Tipos de monoteísmo.* — El politeísmo no podría existir si no incluyera algunos elementos monoteístas. Pero en todos los tipos de politeísmo, el elemento concreto de la idea de Dios prevalece sobre el elemento de ultimidad. En el monoteísmo, en cambio, ocurre lo contrario. Los poderes divinos del politeísmo están sujetos a un poder divino superior. Pero, del mismo modo que no existe un politeísmo absoluto, tampoco existe un monoteísmo absoluto. No es posible destruir el elemento concreto de la idea de Dios.

El monoteísmo monárquico se sitúa en la línea fronteriza que separa el politeísmo y el monoteísmo. El dios-monarca impera sobre la jerarquía de los dioses inferiores y sobre los seres con rasgos divinos. Representa el poder y el valor de la jerarquía. Su fin sería el fin de todos aquellos a quienes gobierna. Los conflictos entre los dioses son resueltos por su poder, y es él quien determina la escala de los valores. Por consiguiente, puede ser fácilmente identificado con lo último en ser y valor, y esto es precisamente lo que hicieron los estoicos, por ejemplo, cuando identificaron a Zeus con lo ontológicamente último. Por otra parte, este dios no está seguro contra los ataques de otros poderes divinos. Como todo monarca, se siente amenazado por una revolución o por un ataque del exterior. El monoteísmo monárquico se halla tan profundamente implicado en el politeísmo que no es posible liberarlo del mismo. Sin embargo, no sólo subsisten ciertos elementos de monoteísmo monárquico en varias religiones no cristianas, sino también en el mismo cristianismo. El "Señor de los ejércitos", del que hablan con frecuencia el Antiguo Testamento y la literatura cristiana, es un monarca que gobierna a los seres celestes, a los ángeles y a los espíritus. Más de una vez a lo largo de la historia cristiana, ciertos miembros de estos ejércitos han llegado a ser peligrosos para la soberanía del Dios supremo.[2]

2. Cf. la advertencia contra el culto de los ángeles en el Nuevo Testamento.

El segundo tipo de monoteísmo es el tipo místico. El monoteísmo místico trasciende todos los dominios del ser y del valor, lo mismo que sus representantes divinos, para encaminarse al fondo y abismo divinos del que éstos proceden y en el que desaparecen. Todos los conflictos entre los dioses, entre lo divino y lo demoníaco, entre los dioses y las cosas, quedan superados en lo último que los trasciende a todos. El elemento de ultimidad devora al elemento de concreción. La estructura ontológica, con sus polaridades que se aplican a los dioses en todas las formas del politeísmo, carece de toda validez para lo Uno trascendente, principio del monoteísmo místico. El imperialismo de los dioses mitológicos se derrumba; nada que sea finito puede abrigar la menor pretensión demoníaca. El poder del ser en su plenitud y la suma entera de las significaciones y valores se sitúan sin diferenciación ni conflicto en el fondo del ser y del sentido, en la fuente de todos los valores.

Pero ni siquiera esta negación, la más radical de cuantas niegan el elemento concreto en la idea de Dios, es capaz de suprimir la búsqueda de lo concreto. El monoteísmo místico no excluye los poderes divinos en los que lo último se encarna en el tiempo. Y, una vez admitidos, los dioses pueden recobrar su significación perdida, sobre todo para los hombres que son incapaces de aprehender lo último en su pureza y haciendo abstracción de todo lo concreto. La historia del monoteísmo místico en la India y en Europa ha mostrado que está "ampliamente abierto" al politeísmo y que es fácilmente vencido por éste al nivel de las masas populares.

El monoteísmo sólo es capaz de resistir radicalmente al politeísmo en la forma de monoteísmo exclusivo, el cual surge por la elevación de un dios concreto a la ultimidad y universalidad, sin pérdida de su concreción y sin afirmación de una pretensión demoníaca. Esa posibilidad contradice todo cuanto cabe esperar de la historia de la religión, y es el resultado de una sorprendente constelación de factores objetivos y subjetivos en Israel, especialmente en la línea profética de su religión. Teológicamente hablando, el monoteísmo exclusivo pertenece a la revelación final, ya que constituye su preparación directa.

El Dios de Israel es el Dios concreto que ha conducido a su pueblo fuera de Egipto, "el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob". Al mismo tiempo, pretende ser el Dios que juzga a los otros dioses y ante el cual las naciones del mundo son "como una gota en un pozal". Este Dios, que es concreto y al mismo tiempo absoluto, es un "Dios celoso": no puede tolerar ninguna pretensión divina junto a la suya. Desde luego, tal pretensión podría ser lo que nosotros hemos llamado "demoníaco", es decir, la pretensión de incondicionalidad que abriga una cosa condicionada. Pero no es éste el caso de Israel. Yahvé no reivindica la universalidad en nombre de una cualidad particular o en nombre de su pueblo y de las cualidades particulares de este pueblo. Su pretensión no es imperialista, ya que la formula en nombre de aquel principio que implica ultimidad y universalidad —el principio de justicia. La relación que sostiene el Dios de Israel con su pueblo se fundamenta en una alianza. La alianza exige justicia, es decir, la observancia de los mandamientos, y amenaza con repudiar y destruir al pueblo de Israel si éste viola la justicia. Esta amenaza significa que Dios es independiente de su pueblo y de su propia naturaleza individual. Si su pueblo rompe la alianza, Dios no pierde por ello el poder. Demuestra su universalidad destruyendo a su pueblo en nombre de unos principios que son válidos para todos los pueblos —los principios de justicia. Esto socava la base del politeísmo. El profetismo quiebra las implicaciones demoníacas de la idea de Dios y es el guardián crítico que protege lo santo contra la tentación en la que pueden caer los detentadores de lo santo de reivindicar para sí el carácter de absoluto. El principio protestante es la reafirmación del principio profético en su ataque contra una Iglesia que se consideraba a sí misma como absoluta y que, por eso, se hallaba demoníacamente deformada. Ambos, los profetas y los reformadores, proclamaron las implicaciones radicales que entraña el monoteísmo exclusivo.

Como el Dios del monoteísmo místico, el Dios del monoteísmo exclusivo está en peligro de perder el elemento concreto de la idea de Dios. Su ultimidad y universalidad tienden a devorar su carácter de Dios vivo. Los rasgos personales de su imagen son eliminados como antropomorfismos que contradicen su ultimidad, y los rasgos históricos de su carácter son olvidados como factores accidentales que contradicen su universalidad. Puede tener rasgos comunes con el Dios del monoteísmo místico o con la transformación de este Dios en el absoluto filo-

sófico. Pero una cosa no puede ocurrir. No es posible ninguna reincidencia en el politeísmo. Mientras el monoteísmo místico y sus transformaciones filosóficas engloban todo lo finito, porque lo elevan y trascienden para alcanzar a Dios, el monoteísmo exclusivo excluye lo finito, porque se ha alzado contra sus reivindicaciones demoníacas. No obstante, el monoteísmo exclusivo necesita una expresión del elemento concreto de la preocupación última del hombre. Y esta necesidad es la que suscita el problema trinitario.

El monoteísmo trinitario no es una elucubración acerca del número tres. Es una caracterización cualitativa y no cuantitativa de Dios. Es un intento de hablar del Dios vivo, del Dios en el que están unidos lo último y lo concreto. El número tres carece de toda significación específica en sí mismo, aunque es el que más se aproxima a una descripción adecuada de los procesos vitales. Incluso en la historia de la doctrina cristiana de la Trinidad, se vaciló a veces entre lo trinitario y lo binario (la discusión acerca de cuál era el lugar del Espíritu Santo) y entre la trinidad y la cuaternidad (el problema de la relación del Padre con la substancia divina común a las tres *personae*). El problema trinitario no tiene nada que ver con el acertijo de preguntar cómo uno puede ser tres y cómo tres pueden ser uno. La respuesta a esta cuestión nos es dada en todo proceso vital. El problema trinitario es el problema de la unidad entre la ultimidad y la concreción en el Dios vivo. El monoteísmo trinitario es un monoteísmo concreto, la afirmación del Dios vivo.

El problema trinitario es un problema eterno en la historia de la religión. Cada tipo de monoteísmo es consciente de este problema y trata de resolverlo de un modo implícito o explícito. En el monoteísmo monárquico, el dios supremo se hace concreto en sus múltiples encarnaciones, en el envío de divinidades inferiores y en la procreación de semidioses. Todo esto nada tiene de paradójico, ya que los dioses superiores del monoteísmo monárquico no son últimos. En algunos casos, el monoteísmo monárquico llega a unas formulaciones cuasitrinitarias; una divinidad-padre, una divinidad-madre y una divinidad-hijo están unidas en el mismo mito y en el mismo culto. Pero una preparación más profunda para una reflexión auténticamente trinitaria la hallamos en la participación de un dios

en el destino, el sufrimiento y la muerte humanos, a pesar de la ultimidad del poder que ese dios detenta y gracias al cual vence la culpabilidad y la muerte. Este mito inicia el advenimiento de los dioses de los cultos mistéricos más primitivos, en los que un dios, cuya ultimidad es notoria, pasa a ser radicalmente concreto para los iniciados. Estos cultos ejercieron una poderosa influencia sobre la Iglesia primitiva, no sólo por sus formas rituales, sino también por su esbozo del problema trinitario, que le llegó a la Iglesia por mediación del monoteísmo exclusivo.

El monoteísmo místico nos ofrece una expresión clásica de la tendencia hacia el monoteísmo trinitario en la diferenciación que establece entre el dios Brahma y el principio Brahmán. Este último representa de la manera más radical el elemento de ultimidad, mientras el primero es un dios concreto, unido a Shiva y Vishnú en una tríada divina. Tampoco aquí es importante el número tres. Lo decisivo es la relación entre el Brahmán-Atmán, el absoluto, y los dioses concretos de la piedad hindú. La cuestión del estatuto ontológico de Brahma y de los otros dioses en relación con Brahmán, el principio del ser en sí, es una cuestión auténticamente trinitaria, análoga a la que suscitó Orígenes acerca del estatuo ontológico del Logos y del Espíritu en relación con el abismo de la naturaleza divina. Con todo, existe una diferencia decisiva entre ellas —la presencia del monoteísmo exclusivo en el cristianismo.

En el monoteísmo exclusivo se desarrolla una trascendencia abstracta de lo divino. No es la trascendencia del abismo infinito en el que desaparece todo lo concreto, como en el monoteísmo místico; más bien es la trascendencia del mandamiento absoluto que vacía todas las manifestaciones concretas de lo divino. Pero, como el elemento concreto reivindica sus derechos, los poderes mediadores de carácter triple aparecen y plantean el problema trinitario. El primer grupo de estos mediadores está constituido por ciertas cualidades divinas hipostasiadas, como la Sabiduría, la Palabra, la Gloria. El segundo grupo lo forman los ángeles, los mensajeros divinos que representan unas funciones divinas especiales. El tercer grupo es el Mesías, la figura divino-humana a través de la cual Dios opera la plenitud de la historia. En todos ellos, el Dios que se había convertido en absolutamente trascendente e inalcanzable, se hace

ahora concreto y presente en el tiempo y el espacio. La significación de estos mediadores va en aumento cuando la distancia entre Dios y los hombres se acrecienta, y, a medida que va cobrando una mayor significación, el problema trinitario se hace más agudo, más urgente. Cuando el cristianismo primitivo llama Mesías a Jesús de Nazaret y lo identifica con el Logos divino, el problema trinitario se convierte en el problema central de la existencia religiosa. El tema fundamental y las diferentes formas del monoteísmo trinitario cobran efectividad en el dogma trinitario de la Iglesia cristiana. Pero la solución cristiana se funda en la paradoja de que el Mesías, el mediador entre Dios y el hombre, es idéntico a una vida humana personal, cuyo nombre es Jesús de Nazaret. Con esta afirmación, el problema trinitario se convierte en una parte del problema cristológico.

d) *Transformaciones filosóficas.* — En nuestra afirmación fundamental acerca de la relación que guarda la teología con la filosofía,[3] hemos hecho la siguiente distinción entre la actitud religiosa y la actitud filosófica: la religión se ocupa existencialmente de la significación del ser; la filosofía se ocupa teóricamente de la estructura del ser. Pero la religión sólo puede expresarse por las categorías y los elementos ontológicos de los que se ocupa la filosofía, y la filosofía sólo puede descubrir la estructura del ser en la medida en que el ser en sí mismo se hace manifiesto en una experiencia existencial. Básicamente, esto nos remite a la idea de Dios. Ciertas aserciones fundamentales acerca de la naturaleza del ser están implícitas en las distintas simbolizaciones con las que el hombre expresa su preocupación última, y estas aserciones puede o no puede hacerlas explícitas el análisis filosófico. Si efectivamente la filosofía las hace explícitas, guardan entonces una taxativa analogía con el tipo particular de idea de Dios que las implicaba y, por ende, podemos considerarlas como las transformaciones teóricas sufridas por las concepciones existenciales de lo que preocupa últimamente al hombre. Si esto es realmente así, la teología puede ocuparse de estas aserciones de dos maneras distintas. Puede discutir su verdad filosófica partiendo de su fundamentación puramente filosófica, y puede impugnarlas como expresiones de la preocupación última del hombre partiendo de su fundamentación religiosa. En el primer caso, sólo los argumentos filosóficos son válidos; en el segundo caso, sólo el testimonio existencial es adecuado. El siguiente análisis desarrolla esta distinción, que reviste una importancia apologética fundamental.

3. Cf. Introducción, apartados 6 y 7.

Como hemos mostrado en el apartado sobre los criterios formales de la teología,[4] la experiencia de la ultimidad implica un fondo último del ser y de la significación que preocupa incondicionalmente al hombre, porque determina su ser mismo y su significación propia. Para la actitud filosófica, este fondo último es el ser en sí, *esse ipsum*, aquello más allá de lo cual el pensamiento no puede ir, el poder del ser en el que todo participa. El ser en sí es un concepto necesario para toda filosofía, incluso para aquellas que lo rechazan; ya que lo rechazan desde una comprensión muy precisa de lo que significa tener ser. Sobre la base de su recusación de los universales, el nominalismo se alza contra el concepto de un poder universal del ser o contra el concepto del ser en sí. Pero no puede eludir su afirmación implícita de que una epistemología nominalista comprende mucho mejor la naturaleza del ser y del conocimiento. Si el ser se halla radicalmente individualizado, si está desprovisto de estructuras y esencias universales, semejante constatación pone de manifiesto un carácter del ser, válido para todo lo que es. El problema entonces ya no estriba en saber si se puede hablar del ser en sí, sino en determinar cuál es su naturaleza y cómo podemos alcanzarla cognoscitivamente.

El mismo argumento es válido contra los intentos de ciertos positivistas lógicos por eliminar de la filosofía el problema del ser y relegarlo a la emoción y a la expresión poética. El positivismo lógico presupone que sus prevenciones contra la filosofía y su recusación de todos los filósofos anteriores, excepto unos pocos, no se basan en unas preferencias arbitrarias, sino que poseen un *fundamentum in re*. Su postulado tácito es la afirmación de la imposibilidad de alcanzar cognoscitivamente el ser en sí salvo en aquellas manifestaciones suyas que son susceptibles de análisis y verificación científica. Todo lo demás

4. Cf. Introducción, apartado 4.

sólo es susceptible de ser abordado por las funciones no cognoscitivas de la mente. Pero estas funciones no pueden proporcionarnos el conocimiento. Por consiguiente, el ser es de tal índole que convierte al positivismo lógico en el mejor o en el único método de acceso cognoscitivo. Si los positivistas lógicos se dignaran considerar sus tácitos postulados ontológicos con una mirada tan inquisitiva como la que dirigen a las ontologías "públicas" de los filósofos clásicos, no podrían rehuir por más tiempo el problema del ser en sí.

La tensión en la idea de Dios se transforma en la cuestión filosófica fundamental de saber cómo el ser en sí, considerado en un sentido absoluto, puede dar cuenta de las relatividades de la realidad. El poder del ser debe trascender todo ser que participe en él. Éste es el móvil que lanza al pensamiento filosófico a lo absoluto, a la negación de todo contenido, al Uno transnumérico, a la pura identidad. Por otra parte, el poder del ser es el poder de todo lo que es, en la medida en la que *es*. Éste es el móvil que encamina el pensamiento filosófico a los principios pluralistas, a las descripciones del ser por relaciones o por procesos, a la idea de diferencia. El doble movimiento del pensamiento filosófico desde lo relativo a lo absoluto y desde lo absoluto a lo relativo, y las numerosas tentativas por encontrar un equilibrio entre ambos movimientos, determinan gran parte del pensamiento filosófico a lo largo de la historia. Representan una transformación teórica de la tensión en el seno de la idea de Dios y en el seno de la preocupación última del hombre. Y, en último análisis, esta tensión es la expresión de la situación fundamental del hombre: el hombre es finito, pero trasciende al mismo tiempo su finitud.

En su transformación filosófica, el tipo universalista de politeísmo se presenta como naturalismo monista. *Deus sive natura* es una expresión del sentimiento universalista de la presencia de lo divino en todas las cosas. Pero es una expresión en la que el carácter numinoso de la idea universalista de Dios ha quedado sustituida por el carácter secular de la idea monista de naturaleza. De todos modos, el hecho mismo de que las palabras "Dios" y "naturaleza" puedan ser intercambiables revela el trasfondo religioso del naturalismo monista.

En su transformación filosófica, el tipo mitológico de politeísmo se presenta como naturalismo pluralista. El pluralismo

de los principios últimos por el que lucha esta filosofía —ya sea en forma de filosofía de la vida, de pragmatismo o de filosofía del devenir— rechaza la tendencia monista, tanto del politeísmo universalista como del naturalismo monista. Es un naturalismo, que corre parejas con el hecho de que los dioses de tipo mitológico no trascienden radicalmente la naturaleza. Pero es un naturalismo abierto a lo contingente y a lo nuevo, del mismo modo que los dioses del politeísmo mitológico actúan de manera irracional y producen nuevas figuras divinas en inacabable sucesión. Pero si, como hemos visto, no es posible ningún politeísmo absoluto, tampoco es posible ningún pluralismo absoluto. La unidad del ser en sí y la unidad de lo divino acosan a la conciencia filosófica con tanta fuerza como acosan a la conciencia religiosa hacia una última realidad monista y monoteísta. El mundo supuestamente pluralista es uno por lo menos en este sentido: que es posible comprenderlo como un mundo, como una unidad ordenada, aunque posea características pluralistas.

En su transformación filosófica, el tipo dualista de politeísmo se presenta como dualismo metafísico. La doctrina griega de una materia (el *me on*, o non-ser) que ofrece resistencia a la forma, establece dos principios ontológicos últimos, aun cuando se describa el segundo como aquello que carece de un estatuto ontológico último. Lo que ofrece resistencia a la estructura del ser no puede estar desprovisto de poder ontológico. Esta transformación del dualismo religioso en la filosofía griega corresponde a la interpretación trágica de la existencia en el arte y en la poesía griega. Consciente o inconscientemente, la filosofía moderna depende de la doctrina cristiana de la creación, y ésta rechaza radicalmente todo dualismo religioso. Pero, incluso en el período cristiano, el tipo dualista de politeísmo se ha transformado en filosofía. La dualidad no se da ya entre forma y materia sino entre naturaleza y libertad (kantismo), o entre voluntad irracional e idea racional (Böhme, Schelling, Schopenhauer), o entre lo "dado" y lo personal (teísmo filosófico) o entre lo mecánico y lo creador (Nietzsche, Bergson, Berdiaev). El motivo que se oculta tras estos dualismos es el problema del mal —y esto nos indica claramente que tras estas formas metafísicas de dualismo yace la misma ruptura en lo santo que caracteriza al dualismo religioso.

En su transformación filosófica, el monoteísmo monárquico se presenta como metafísica gradualista. La jerarquía religiosa se transforma en una jerarquía de poderes del ser ("la gran cadena del ser"). Desde que Platón escribió su *Banquete* y Aristóteles su *Metafísica*, este tipo de pensamiento ha ejercido una poderosa y variada influencia sobre el mundo occidental. Lo absoluto es lo supremo en una escala de grados relativos del ser (Plotino, Dionisio, los escolásticos). Cuanto más próxima se halla una cosa o una esfera de la realidad a lo absoluto, tanto más ser está encarnado en ella. Dios es el ser supremo. Las expresiones "grados del ser", "más ser", "menos ser", sólo tienen sentido si el ser no es el predicado de un juicio existencial, sino que más bien significa "el poder del ser". La monadología de Leibniz constituye un ejemplo eminente del pensamiento jerárquico en la filosofía moderna. El grado de percepción consciente determina el estatuto ontológico de una mónada, desde la forma inferior del ser hasta Dios como la mónada central. La filosofía romántica de la naturaleza aplica el principio jerárquico a los diferentes niveles del mundo natural y espiritual. Y constituye un triunfo del pensamiento jerárquico el hecho de que, después de Hegel, los filósofos evolucionistas hayan empleado los grados antes estáticos del ser como referencia para medir el progreso en sus esquemas de desarrollo dinámico.

En su transformación filosófica, el monismo místico se presenta como monismo idealista. El mismo nexo que existe entre el politeísmo universalista y el monoteísmo místico se repite ahora entre el monismo naturalista y el monismo idealista. La diferencia estriba en el hecho de que el monismo idealista ve la unidad del ser en el fondo del Ser, en la identidad fundamental en la que desaparece toda multiplicidad, mientras el monismo naturalista considera como unidad última el devenir mismo en toda su variedad. Podríamos decir que el monismo naturalista no alcanza nunca realmente lo absoluto, porque no es posible encontrar lo absoluto en la naturaleza, mientras el monismo idealista no alcanza nunca realmente la multiplicidad, porque no es posible deducir la multiplicidad de nada que sea exterior a la naturaleza. En términos de filosofía de la religión, a ambas formas de monismo se las llama "panteístas". Panteísta se ha convertido en una "etiqueta de herejía" de

la peor especie. Debería definirse este término antes de esgrimirlo polémicamente. El panteísmo no significa, nunca ha significado y nunca debería significar que todo cuanto es, es Dios. Si se identifica a Dios con la naturaleza (*deus sive natura*), no es a la totalidad de los objetos naturales a la que se llama Dios, sino más bien al poder creador y a la unidad de la naturaleza, a la substancia absoluta que está presente en todo. Y si se identifica a Dios con lo absoluto del monismo idealista, es a la estructura esencial del ser, a la esencia de todas las esencias, a la que se llama Dios. El panteísmo es la doctrina según la cual Dios es la substancia o la esencia de todas las cosas, no la afirmación absurda de que Dios es la totalidad de las cosas. El elemento panteísta de la doctrina clásica según la cual Dios es *ipsum esse*, el ser en sí, es tan necesario para una doctrina cristiana de Dios como el elemento místico de la presencia divina. El peligro que entrañan estos elementos de misticismo y de panteísmo queda superado por el monoteísmo exclusivo y las formas filosóficas que éste adopta.

En su transformación filosófica, el monoteísmo exclusivo se presenta como realismo metafísico. El realismo ha pasado a ser un distintivo de honor en filosofía y teología, en la misma medida en que el idealismo se ha convertido en un distintivo de deshonor. Pero pocos realistas son conscientes de que el *pathos* del realismo hunde en definitiva sus raíces en el *pathos* profético que arrancó lo divino de su "mezcla" con lo real, liberando así lo real para que pudiera ser considerado en sí mismo. La razón por la que la filosofía realista no es consciente de su trasfondo religioso radica en el hecho de que, al transformarse en filosofía, el monoteísmo exclusivo deja de ser teísmo, precisamente porque Dios está separado de la realidad de la que se ocupa el realismo filosófico. Esto no significa que niegue a Dios; igual que el deísmo, lo arrincona simplemente al borde de la realidad como un concepto fronterizo. Lo arroja de lo real, al que el hombre ha de consagrar sus esfuerzos —y ésta es la forma más eficaz de negación. El realismo no niega el reino de las esencias del que parte el idealismo, pero las considera como simples instrumentos para manejar realísticamente la realidad en el pensamiento y en la acción. No les atribuye ningún poder del ser y, en consecuencia, les niega el poder de juzgar lo real. El realismo evoluciona inevitablemente hacia el

positivismo y el pragmatismo si no logra convertirse en realismo dialéctico, que constituye la forma filosófica que adopta el monoteísmo trinitario.

En su transformación filosófica, el monoteísmo trinitario se presenta, como acabamos de decir, bajo la forma de realismo dialéctico. En cierto modo, todo pensamiento es dialéctico. Pasa del "sí" al "no" y retorna luego al "sí". Siempre es un diálogo, ya sea entre diversos sujetos o en un mismo sujeto. Pero el método dialéctico va más allá de esto. Presupone que la realidad misma pasa del "sí" al "no", de lo positivo a lo negativo, para retornar luego a lo positivo. El método dialéctico intenta reflejar el movimiento de la realidad. Es la expresión lógica de una filosofía de la vida, ya que la vida parte de la autoafirmación para salir de sí misma y retornar luego sobre sí misma. Nadie puede comprender el método dialéctico de Hegel, si no percibe sus raíces en el análisis de la "vida" de los primeros escritos de Hegel, desde los *Primeros escritos teológicos* a la *Fenomenología del espíritu*. El realismo dialéctico trata de unir la singularidad estructural que posee toda cosa en el seno de lo absoluto con la multiplicidad indeterminada y sin fin de lo real. Intenta mostrar que lo concreto está presente en la profundidad de lo último.

Estas breves indicaciones se proponían evidenciar el hecho de que la tensión inherente a la preocupación última del hombre y las distintas ideas de Dios en las que esta preocupación se expresa, constituyen el trasfondo permanente (manifiesto o velado) de la manera según la cual se concibe el absoluto en la filosofía. El término "transformación" no significa unos actos conscientes que efectúan la transmutación de los símbolos religiosos en conceptos filosóficos. Significa que la abertura del ser en sí, que nos es dada en la experiencia religiosa fundamental, constituye la base para la aprehensión filosófica de la estructura del ser. Este origen de las nociones filosóficas últimas explica el hecho de que éstas hayan ejercido y sigan ejerciendo una influencia extraordinaria sobre el desarrollo de las ideas religiosas de Dios —tanto por el apoyo que a veces les prestan como por los ataques de que otras veces les hacen objeto— y de que así repercutan en la experiencia religiosa y en la conceptualización teológica. Constituyen un elemento de la historia de la religión, porque su propio fundamento es religioso.

La teología debe ocuparse de los absolutos filosóficos bajo ambas perspectivas. Debe cerciorarse de su validez teórica, lo cual es una cuestión filosófica, y debe indagar su significación existencial, lo cual es una cuestión religiosa.

B. LA REALIDAD CONCRETA DE DIOS [5]

3. Dios como ser

a) *Dios como ser y el ser finito.* — El ser de Dios es el ser en sí. No puede entenderse el ser de Dios como la existencia de un ser junto a otros seres o por encima de ellos. Si Dios es *un* ser, está sujeto a las categorías de la finitud, sobre todo al espacio y a la substancia. Aun cuando se le llame "ser supremo" en el sentido de "más perfecto" y "más poderoso", la situación no cambia. Cuando se aplican a Dios, los superlativos se convierten en diminutivos. Al elevar a Dios por encima de todos los demás seres, lo sitúan al mismo nivel de esos otros seres. Numerosos teólogos que se han servido del término "ser supremo", en el fondo lo concebían de mejor forma que esa. En realidad, han descrito al Altísimo como lo absoluto, como aquello que está a un nivel cualitativamente distinto del nivel de todo ser —incluso del ser supremo. Siempre que se ha atribuido un poder y una significación infinita o incondicional al ser supremo, éste ha dejado de ser *un* ser y se ha convertido en el ser en sí. Podrían evitarse muchas confusiones en la doctrina de Dios y muchas endebleces apologéticas, si ante todo se concibiera a Dios como el ser en sí o como el fondo del ser. El poder del ser es otra manera de expresar eso mismo en una locución reducida. Desde la época de Platón se ha sabido —aunque a menudo se ha echado en el olvido, sobre todo por

5. También aquí tropezamos con la dificultad que entraña una correcta traducción del término inglés *actuality*, que no suele implicar una connotación temporal, como le ocurre a nuestro término "actualidad", sino que más bien significa "la realidad de un acto", "la realidad de un actuar o de un poner en acción", es decir, la existencia en acto y no en la mera potencialidad. Por eso, y a semejanza de la solución dada anteriormente al adjetivo *actual*, aquí y en lo que sigue hemos traducido *actuality* por "realidad" a secas o por "realidad concreta". — *N. del T.*

parte de los nominalistas y sus discípulos modernos— que el concepto del ser como ser, o el ser en sí, designa el poder inherente a todas las cosas, el poder de resistir al non-ser. Así, pues, en lugar de decir que Dios es ante todo el ser en sí, podemos decir que es el poder del ser en todo y por encima de todo, el poder infinito del ser. Una teología que no se atreva a identificar a Dios con el poder del ser como primer paso para la formulación de una doctrina de Dios, reincide en el monoteísmo monárquico, ya que si Dios no es el ser en sí, está subordinado a éste, del mismo modo que Zeus estaba subordinado al hado en la religión griega. La estructura del ser en sí es su hado, como es el hado de todos los demás seres. Pero Dios es su propio hado; es "por sí mismo"; posee la "aseidad". Esto sólo puede decirse de Dios, si Dios es el poder del ser, si es el ser en sí.

Como ser en sí, Dios está más allá de la oposición entre el ser esencial y el ser existencial. Hemos hablado de la transición del ser a la existencia, transición que implica la posibilidad de que el ser se contradiga y se pierda a sí mismo. Esta transición está excluida del ser en sí (excepto en términos de la paradoja cristológica), ya que el ser en sí no participa en el non-ser. En esto contradice a todo ser. Como lo ha acentuado la teología clásica, Dios está más allá de la esencia y de la existencia. Lógicamente, el ser en sí es "antes", es "anterior" a la ruptura que caracteriza el ser finito.

Por esta razón, hablar de Dios como esencia universal es tan falso como hablar de Él diciendo que es el existente. Si concebimos a Dios como la esencia universal, como la forma de todas las formas, lo identificamos con la unidad y totalidad de las potencialidades finitas; pero entonces ha dejado de ser el poder del fondo del ser en todas ellas y, por ende, ha dejado de trascenderlas. Ha desparramado todo su poder creador en un sistema de formas, y ha quedado atado a estas formas. Esto es lo que significa el panteísmo.

Por otra parte, graves dificultades acechan al intento de hablar de Dios como existencia. Para mantener la verdad de que Dios está allende la esencia y la existencia, aunque arguyendo simultáneamente en pro de la existencia de Dios, Tomás de Aquino se vio obligado a distinguir entre dos clases de existencia divina: la que es idéntica a la esencia y la que no lo es.

Pero una existencia de Dios que no esté unida a su esencia es una contradicción en los términos. Convierte a Dios en un ser cuya existencia no realiza sus potencialidades esenciales; el ser y el todavía-no-ser están "mezclados" en Él, como lo están en todo lo que es finito. Dios deja de ser Dios, es decir, el fondo del ser y del sentido. Lo que en realidad ocurrió fue que Tomás de Aquino tuvo que unir dos tradiciones distintas: la tradición agustiniana, en la que la existencia divina está incluida en su esencia, y la tradición aristotélica, que deduce la existencia de Dios de la existencia del mundo y que luego afirma, en una segunda etapa, que su existencia es idéntica a su esencia. Así, pues, la cuestión de la existencia de Dios no puede ser ni formulada ni contestada. Si es formulada, en realidad se trata de una cuestión acerca de aquello que por su misma naturaleza está por encima de la existencia, y la respuesta —tanto si es negativa como afirmativa— niega, pues, implícitamente la naturaleza de Dios. Es tan ateo afirmar la existencia de Dios como negarla. Dios es el ser en sí, no *un* ser. Sobre esta base se puede dar un primer paso hacia la solución del problema de la inmanencia y la trascendencia de Dios. Como poder del ser, Dios trasciende todo ser y también la totalidad de los seres —el mundo. El ser en sí está más allá de la finitud y de la infinitud; de lo contrario, estaría condicionado por otra cosa distinta de sí mismo, y el poder real del ser se situaría a la vez más allá de él y de aquello que lo condiciona. El ser en sí trasciende infinitamente todo ser finito. No existe ninguna proporción o gradación entre lo finito y lo infinito. Existe una ruptura absoluta, un "salto" infinito. Por otra parte, todo lo finito participa del ser en sí y de su infinitud. De lo contrario, no tendría el poder del ser. Sería engullido por el non-ser, o no emergería nunca del non-ser. Esta doble relación de todos los seres con el ser en sí confiere a éste una doble característica. Al llamarlo creador, apuntamos al hecho de que todo participa del poder infinito del ser. Al llamarlo abismal, apuntamos al hecho de que todo participa en el poder del ser de una manera finita, que todos los seres son infinitamente trascendidos por su fondo creador.

El hombre está sujeto a las categorías de la finitud. Utiliza las dos categorías de la relación —causalidad y substancia— para expresar la relación existente entre el ser en sí y los seres

finitos. Podemos interpretar el término "fondo" de ambas maneras, como la causa de los seres finitos y como su substancia. La primera ha sido elaborada por Leibniz, en la línea de la tradición tomista, y la segunda por Spinoza, en la línea de la tradición mística. Ambas son imposibles. Spinoza establece un panteísmo naturalista, opuesto al pensamiento idealista, que identifica a Dios con la esencia universal del ser, niega la libertad finita, y así niega la libertad de Dios. Necesariamente se fusiona a Dios con los seres finitos, y el ser de éstos es el ser de Dios. De nuevo hemos de subrayar aquí que el panteísmo no afirma que Dios lo sea todo. Dice que Dios es la substancia de todo y que no existe ninguna independencia ni libertad substancial en todo lo que es finito.

Por eso, el cristianismo, que afirma la libertad finita en el hombre y la espontaneidad en el reino no humano, ha rechazado la categoría de substancia a favor de la categoría de causalidad, intentando expresar con ella la relación existente entre el poder del ser y los seres que de él participan. La causalidad parece hacer al mundo dependiente de Dios y, al mismo tiempo, separar a Dios del mundo de la misma manera que una causa está separada de su efecto. Pero la categoría de causalidad no puede "reunir los requisitos" exigidos, ya que la causa y el efecto no están separados; se incluyen mutuamente y forman una serie sin fin en ambas direcciones. Lo que es causa en un punto de esta serie es efecto en otro punto, y a la inversa. Dios como causa queda incluido en esta serie, y esto le obliga a buscar su propia causa más allá de sí mismo. Para soltar la causa divina de la serie de causas y efectos, se le llama la causa primera, el principio absoluto. Pero esto significa que se niega la categoría de la causalidad en el mismo momento en que se la utiliza. En otras palabras, se utiliza la causalidad, no como un categoría, sino como un símbolo. Y si se procede de esta forma y se concibe así la causalidad, desaparece toda diferencia entre substancia y causalidad, ya que si Dios es la causa de la serie entera de causas y efectos, entonces es la substancia subyacente a la totalidad del proceso del devenir. Pero este "subyacer" no tiene el carácter de una substancia subyacente a sus accidentes y que es enteramente expresada por ellos. Es un subyacer en el que la substancia y los accidentes conservan su libertad. En otras palabras, es la substancia, no como categoría,

sino como símbolo. Y si las consideramos simbólicamente, no existe niguna diferencia entre *prima causa* y *ultima substantia*. Ambas significan lo que podríamos llamar en términos más directamente simbólicos "el fondo creador y abismal del ser". Así queda superado tanto el panteísmo naturalista, basado en la categoría de substancia, como el teísmo racionalista, basado en la categoría de causalidad.

Puesto que Dios es el fondo del ser, es asimismo el fondo de la estructura del ser. No está sujeto a esta estructura; es la estructura la que se apoya en él. Dios *es* esta estructura, y es imposible hablar acerca de Él si no es en términos de esta estructura. Dios ha de ser aprehendido cognoscitivamente a través de los elementos estructurales del ser en sí. Estos elementos lo convierten en un Dios vivo, un Dios que puede ser la preocupación concreta del hombre, y nos hacen capaces de usar unos símbolos de los que sabemos que apuntan al fondo de la realidad.

b) *Dios como ser y el conocimiento de Dios.* — La afirmación de que Dios es el ser en sí no es una afirmación simbólica. No apunta más allá de sí misma. Significa lo que dice directa y limpiamente; si hablamos de la realidad de Dios, afirmamos ante todo que Dios no es Dios si no es el ser en sí. Sólo sobre esta base, pueden hacerse teológicamente otras afirmaciones acerca de Dios. Desde luego, las afirmaciones religiosas no requieren tal fundamento para lo que dicen acerca de Dios; pero este fundamento está implícito en todo pensamiento religioso acerca de Dios. Los teólogos deben hacer explícito lo que está implícito en el pensamiento y en la expresión religiosa; y, para ello, deben empezar por la afirmación más abstracta y menos enteramente simbólica posible, es decir, por la afirmación de que Dios es el ser en sí o lo absoluto.

Sin embargo, después de esta afirmación, nada se puede decir ya acerca de Dios como Dios que no sea simbólico. Ya hemos visto que Dios como ser en sí es el fondo de la estructura ontológica del ser, sin que Él mismo esté sujeto a esta estructura. Dios *es* la estructura, es decir, posee el poder de determinar la estructura de todo lo que tiene ser. Por consiguiente, si se dice alguna cosa acerca de Dios que sobrepase esta pura aserción, ya no es una afirmación directa y simple, ya

no es un concepto. Es una afirmación indirecta y apunta a algo que la sobrepasa. En una palabra, es una afirmación simbólica.

Ya hemos descrito el carácter general del símbolo. Pero hemos de subrayar con particular insistencia la intuición de que el símbolo y el signo son distintos: mientras el signo no comporta una relación necesaria con aquello a lo que apunta, el símbolo participa en la realidad de aquello que representa. El signo puede ser arbitrariamente cambiado según las exigencias del momento, mientras el símbolo crece y muere a la par de la correlación existente entre lo que el símbolo simboliza y las personas que lo reciben como símbolo. Así, pues, el símbolo religioso, el símbolo que apunta a lo divino, sólo puede ser un verdadero símbolo si participa en el poder de lo divino hacia el que apunta.

No puede existir ninguna duda de que toda aserción concreta acerca de Dios ha de ser simbólica, ya que una aserción concreta es la que utiliza un segmento de la experiencia finita para decir algo acerca de Dios. Trasciende el contenido de este segmento, aunque también lo incluye. El segmento de la realidad finita que se convierte en vehículo de una aserción concreta acerca de Dios, queda afirmado y al mismo tiempo negado. Se convierte en un símbolo, ya que una expresión simbólica es aquella cuya significación propia es negada por aquello hacia lo que apunta. Pero asimismo es afirmada por él, y esta afirmación es la que confiere a la expresión simbólica una base adecuada para apuntar hacia más allá de sí misma.

Ahora hemos de enfrentarnos con la cuestión decisiva: ¿Puede convertirse un segmento de la realidad finita en la base para una aserción acerca de aquello que es infinito? La respuesta es afirmativa, porque lo que es infinito es el ser en sí, y porque todo participa en el ser en sí. La *analogia entis* no es propiedad de una problemática teología natural, que intenta lograr un conocimiento de Dios deduciendo de lo finito ciertas conclusiones acerca de lo infinito. La *analogia entis* es lo único que justifica nuestras palabras acerca de Dios, porque se fundamenta en el hecho de que Dios ha de ser concebido como el ser en sí.

La verdad de un símbolo religioso nada tiene que ver con la verdad de las aserciones empíricas en él implicadas, tanto si éstas son físicas como psicológicas o históricas. Un símbolo

religioso posee una cierta verdad si expresa adecuadamente la correlación de revelación en la que una persona se halla. Un símbolo religioso *es* verdadero si expresa adecuadamente la correlación de una persona con la revelación final. Un símbolo religioso sólo puede morir si muere la correlación de la que él es una expresión adecuada. Esto ocurre siempre que la situación reveladora cambia y los antiguos símbolos se hacen caducos. La historia de la religión, hasta nuestros mismos días, está cuajada de símbolos muertos que han sido destruidos, no por una crítica científica que los ha tachado de supersticiosos, sino por una crítica religiosa de la religión. El juicio según el cual un símbolo religioso *es* verdadero, es idéntico al juicio según el cual es verdadera la revelación de la que el símbolo es la expresión adecuada. No hemos de perder de vista este doble sentido de la verdad de un símbolo. Un símbolo *tiene* verdad: es adecuado a la revelación que expresa. Un símbolo *es* verdadero: es la expresión de una revelación verdadera.

La teología como tal no tiene ni el deber ni el poder de confirmar o negar los símbolos religiosos. Su cometido consiste en interpretarlos según los principios y métodos teológicos. Pero, en el proceso de interpretación pueden ocurrir dos cosas: la teología puede descubrir ciertas contradicciones entre los símbolos situados en el interior del círculo teológico, y la teología puede hablar no sólo como teología sino también como religión. En el primer caso, la teología puede denunciar los peligros religiosos y los errores teológicos que entraña el uso de ciertos símbolos; en el segundo caso, la teología puede convertirse en profecía y, en este cometido, puede contribuir a un cambio en la situación reveladora.

Los símbolos religiosos son de doble filo. Se hallan orientados hacia lo infinito, al que simbolizan, y hacia lo finito, a través del cual simbolizan el infinito. Obligan al infinito a descender al nivel de la finitud y a lo finito a elevarse al nivel de lo infinito. Abren lo divino a lo humano, y lo humano a lo divino. Por ejemplo, si se simboliza a Dios como "Padre", se le hace descender a la relación de padre e hijo. Pero, al mismo tiempo, esta relación humana es consagrada como un modelo de la relación divino-humana. Si se emplea el término "Padre" como símbolo de Dios, se ve la paternidad en su profundidad teónoma, sacramental. No se puede "fabricar" arbitrariamente

un símbolo religioso a partir de un segmento de la realidad secular. Ni siquiera puede hacerlo el inconsciente colectivo, ese gran manantial creador de símbolos. Si se utiliza un segmento de la realidad como símbolo de Dios, el ámbito de la realidad de donde procede el símbolo es, por decirlo así, elevado al reino de lo santo. Deja de ser secular. Ahora es teónomo. Si se llama "rey" a Dios, se dice algo, no sólo de Dios, sino también del carácter sagrado de la realeza. Si se califica de "integradora" o de "salutífera" la obra de Dios, con eso no sólo se dice algo acerca de Dios, sino que asimismo se subraya el carácter teónomo de toda curación. Si se llama "Palabra" a la automanifestación de Dios, no sólo se simboliza así la relación de Dios con el hombre, sino que asimismo se subraya la santidad de todas las palabras como expresión del espíritu. Y así sucesivamente. No es, pues, sorprendente que, en una cultura secular, desaparezcan a la vez tanto los símbolos de Dios como el carácter teónomo del material del que los símbolos proceden.

Para terminar, hemos de añadir una breve advertencia ante el hecho de que, para muchos hombres, el mismo término "simbólico" comporta la connotación de irreal. Esto se debe, en parte, a que se ha confundido el signo con el símbolo y, en parte, a que se ha identificado la realidad con la realidad empírica, es decir, con el reino de las cosas y los acontecimientos objetivos. Ambas razones las hemos invalidado explícita e implícitamente en los anteriores capítulos. Pero queda todavía otra razón: el hecho de que ciertos movimientos teológicos, como el hegelianismo protestante y el modernismo católico, hayan interpretado simbólicamente el lenguaje religioso para anular su significación realista y debilitar su seriedad, su poder y su penetración espiritual. No era éste el objetivo que perseguían los ensayos clásicos sobre los "nombres divinos", en los que se acentuaba con fuerza y se explicaba en términos religiosos el carácter simbólico de todas las afirmaciones acerca de Dios —y tampoco fue una consecuencia de tales ensayos. La intención que los guiaba y el resultado que obtuvieron no fue otro que el de conferir a Dios y a todas sus relaciones con el hombre más realidad y poder de los que podía conferirles una interpretación no simbólica y, por ende, fácilmente supersticiosa. En este sentido, una interpretación simbólica es correcta y necesaria; más bien acrecienta que disminuye la realidad y el poder del lenguaje religioso y, de este modo, cumple una función importante.

4. Dios como viviente

a) *Dios como ser y Dios como viviente.* — La vida es el proceso en virtud del cual el ser potencial se hace real. Es la actualización de los elementos estructurales del ser en su unidad y en su tensión. En todo proceso vital, el movimiento de estos elementos es de divergencia y de convergencia; simultáneamente se separan y se reúnen. La vida cesa en el momento en que hay separación sin unión o unión sin separación. Tanto la identidad completa como la completa separación niegan la vida. Si decimos que Dios es el "Dios vivo", negamos que Dios sea una pura identidad del ser como ser; y negamos asimismo que haya en Él una separación terminante entre el ser y el ser. Pero afirmamos que Dios es el proceso eterno en cuya virtud se cumple la separación y ésta se supera por la reunión. En este sentido, Dios vive. Pocas cosas acerca de Dios se hallan tan acentuadas en la Biblia, sobre todo en el Antiguo Testamento, como la afirmación de que Dios es un Dios vivo. La mayor parte de los llamados antropomorfismos de la imagen bíblica de Dios son expresiones de su índole de Dios vivo. Sus acciones, sus pasiones, sus recuerdos y anticipaciones, su sufrimiento y su gozo, sus relaciones personales y sus planes —todo esto le convierten en un Dios vivo y le distinguen del puro absoluto, del ser en sí.

La vida es la realidad del ser o, más exactamente, es el proceso en cuya virtud el ser potencial se hace ser real. Pero en Dios, en cuanto Dios, no existe ninguna distinción entre potencialidad y realidad. Por consiguiente, no podemos hablar de Dios como viviente en el sentido propio o no simbólico de la palabra "vida". Tenemos que hablar de Dios como viviente en términos simbólicos. Pero todo verdadero símbolo participa en la realidad que simboliza. Dios vive en la medida que es el fondo de la vida.[6] Los símbolos antropomórficos son adecuados para hablar religiosamente de Dios. Sólo de esta manera puede

6. "El que formó el ojo, ¿no va a ver?" (Salmo 94, 9).

ser el Dios vivo para el hombre. Pero incluso en la intuición más primitiva de lo divino debería estar presente —y habitualmente lo está— la impresión de que los nombres divinos entrañan un misterio que los hace impropios, autotrascendentes, simbólicos. La educación religiosa debería ahondar esta impresión sin despojar a los nombres divinos de su realidad y su poder. Una de las cualidades más sorprendentes de las elocuciones proféticas veterotestamentarias estriba en que, no por ser siempre concretas y antropomórficas, dejan de entrañar el misterio del fondo divino. Nunca se ocupan del ser en cuanto ser ni del absoluto en cuanto absoluto; pero tampoco nunca convierten a Dios en un ser junto a los demás seres, en una cierta cosa condicionada por alguna otra cosa igualmente condicionada. Nada es más inadecuado y desagradable que el intento de traducir los símbolos concretos de la Biblia en símbolos menos concretos y menos poderosos. La teología no debería debilitar los símbolos concretos, sino que debería analizarlos e interpretarlos en términos ontológicos abstractos. Nada es más inadecuado y engañoso que el intento de restringir el trabajo teológico a unos términos que tienen tanto de abstracto como de concreto, ambos a medias, y que no hacen justicia ni a la intuición existencial ni al análisis cognoscitivo.

La estuctura ontológica del ser proporciona el material de los símbolos que apuntan a la vida divina. Pero esto no significa que de un sistema ontológico se pueda deducir una doctrina de Dios. El carácter de la vida divina se hace manifiesto en la revelación. La teología sólo puede explicar y sistematizar en términos teóricos el conocimiento existencial de la revelación, interpretando la significación simbólica de los elementos y de las categorías ontológicas.

Mientras el poder simbólico de las categorías aparece en la relación de Dios con la creatura, los elementos confieren una expresión simbólica a la naturaleza de la vida divina misma. El carácter polar de los elementos ontológicos está enraizado en la vida divina, pero la vida divina no está sujeta a esta polaridad. En el seno de la vida divina, cada elemento ontológico incluye plenamente su elemento polar, sin tensión entre ambos y sin la amenaza de disolución, ya que Dios es el ser en sí. Existe no obstante una diferencia entre el primer y el segundo elemento de cada polaridad en lo que se refiere a su poder de

simbolizar la vida divina. Los elementos de individualización, dinámica y libertad representan el yo o el aspecto subjetivo de la estructura ontológica fundamental en la polaridad a la que pertenecen. Los elementos de participación, forma y destino representan el mundo o el aspecto objetivo de la estructura ontológica fundamental en la polaridad a la que pertenecen. Ambos aspectos están enraizados en la vida divina. Pero el primer aspecto determina la relación existencial entre Dios y el hombre, relación que constituye el manantial de toda simbolización. El hombre es un yo que tiene un mundo. Como tal yo, es una persona individual dotada de participación universal, es un agente dinámico autotrascendente dentro de una forma particular y de una forma general, y es una libertad que posee un destino particular y participa en un destino general. Por consiguiente, el hombre simboliza en términos tomados de su propio ser aquello que constituye su preocupación última. Toma —o, más exactamente, recibe— del lado subjetivo de las polaridades el material con el que simboliza la vida divina. Ve la vida divina como vida personal, dinámica y libre. No puede verla de ninguna otra manera, ya que Dios es la preocupación última del hombre y, por consiguiente, guarda analogía con aquello que es el hombre mismo. Pero la mente religiosa —teológicamente hablando, el hombre en la correlación de revelación— siempre se da cuenta implícitamente, cuando no explícitamente, de que el otro aspecto de las polaridades se halla asimismo plenamente presente en el aspecto que él utiliza como material simbólico. Decimos que Dios es una persona, pero es una persona, no en una separación finita, sino en una participación absoluta e incondicional con todo. Decimos que Dios es dinámico, pero es dinámico, no en tensión con la forma, sino en una unidad absoluta e incondicional con la forma, de modo que su autotrascendencia nunca está en tensión con su autopreservación, y siempre sigue siendo Dios. Decimos que Dios es "libre", pero es libre, no en la arbitrariedad, sino en una identidad absoluta e incondicional con su destino, de modo que él mismo es su destino, y las estructuras esenciales del ser no son extrañas a su libertad sino que constituyen la realidad de su libertad. De esta manera, aunque los símbolos utilizados para la vida divina procedan de la situación concreta de la relación del hombre con Dios, implican asimismo la ulti-

midad de Dios, la ultimidad en la que las polaridades del ser desaparecen en el fondo del ser, en el ser en sí.

La estructura ontológica fundamental de yo y mundo es trascendida en la vida divina sin que nos proporcione ningún material simbólico. No podemos decir que Dios es un yo, porque el concepto "yo" implica una separación y un contraste con respecto a todo lo que no es yo. No podemos decir que Dios es el "mundo", ni siquiera por implicación. Ambos, el yo y el mundo, están enraizados en la vida divina, pero no pueden convertirse en símbolos de ella. En cambio, los elementos que constituyen la estructura ontológica fundamental pueden convertirse en símbolos, porque no hablan de clases de ser (yo y el mundo) sino de cualidades del ser que son válidas en su sentido propio cuando se aplican a todos los seres y que son asimismo válidas en su sentido simbólico cuando se aplican al ser en sí.

b) *La vida divina y los elementos ontológicos.* — Los símbolos proporcionados por los elementos ontológicos suscitan gran número de problemas a la doctrina de Dios. En cada caso particular, es preciso distinguir entre el sentido propio de los conceptos y su sentido simbólico. Y es igualmente preciso equilibrar ambos aspectos de la polaridad ontológica sin disminuir así el poder simbólico de ninguno de los dos. La historia del pensamiento teológico es una evidencia continua de la dificultad, la creatividad y el peligro que entraña esta situación. Y esto es obvio si consideramos el poder simbólico de la polaridad de individualización y participación. El símbolo "Dios personal" es absolutamente fundamental, porque una relación existencial es una relación de persona a persona. El hombre no puede estar últimamente preocupado por nada que sea menos que personal; pero, como que la personalidad (*persona, prosopon*) incluye la individualidad, surge así la cuestión de saber en qué sentido podemos decir que Dios es individual. ¿Tiene algún sentido llamarle el "individuo absoluto"? La respuesta debe ser que esto sólo tiene sentido en cuanto podemos llamarle el "participante absoluto". No podemos aplicarle un término sin el otro. Esto sólo puede significar que tanto la individualización como la participación están enraizadas en el fondo de la vida divina y que Dios está igualmente "cerca" de cada una de ellas, aunque trascendiéndolas a ambas.

La solución de las dificultades que suscita la locución "Dios personal" nos viene dada por esta observación. "Dios personal" no significa que Dios sea *una* persona. Significa que Dios es el fondo de todo lo personal y que entraña el poder ontológico de la personalidad. No es una persona, pero no es menos que personal. No deberíamos olvidar que la teología clásica empleaba el término *persona* para las hipóstasis trinitarias, pero no para el mismo Dios. Dios no se convirtió en "una persona" hasta el siglo XIX, a raíz de la separación que Kant estableció entre la naturaleza regida por la ley física y la personalidad regida por la ley moral. El teísmo habitual ha convertido a Dios en una persona celeste, completamente perfecta, que reside encima del mundo y de la humanidad. La protesta del ateísmo contra una tan alta persona así es correcta. No existe ninguna evidencia a favor de su existencia, ni ésta es una cuestión de preocupación última. Dios no es Dios si carece de una participación universal. El "Dios personal" es un símbolo desorientador.

Dios es el principio de la participación y el principio de la individualización. La vida divina participa en toda vida como su fondo y su meta. Dios participa en todo lo que es; forma una comunidad con todo lo que es; comparte su destino. Sin duda, tales afirmaciones son altamente simbólicas. Pueden comportar la lógica, aunque infausta interpretación de que existe, junto a Dios, una realidad en la que Él participa desde fuera. Pero la participación divina crea aquello en lo que participa. Platón utiliza la palabra *parousia* para designar la presencia de las esencias en la existencia temporal. Más tarde, esta palabra sirvió para designar la presencia previa y final del Cristo trascendente en la Iglesia y en el mundo. *Par-ousia* significa "estar por", "estar con" —pero sobre la base de estar ausente, de estar separado. De la misma manera, la participación de Dios no es una presencia espacial o temporal. No la concebimos de un modo categorial, sino de un modo simbólico. La participación de Dios es la parusía, el "estar con" de aquello que no está ni aquí ni allí. Si se aplican a Dios, la participación y la comunidad no son menos simbólicas que la individualización y la personalidad. Mientras la comunicación religiosa activa entre Dios y el hombre depende del símbolo del Dios personal, el símbolo

de la participación universal expresa la experiencia pasiva de la parusía divina en términos de la omnipresencia divina.

La polaridad de dinámica y forma proporciona la base material a un grupo de símbolos que son centrales en toda doctrina contemporánea de Dios. El término "dinámica" incluye la potencialidad, la vitalidad y la autotrascendencia, mientras el término "forma" abarca la realidad concreta, la intencionalidad y la autopreservación.

La potencialidad y la realidad aparecen en la teología clásica en la famosa fórmula de que Dios es *actus purus*, la pura forma en la que todo lo potencial es real, la autointuición eterna de la plenitud divina (*pleroma*). En esta fórmula, el aspecto dinámico de la polaridad dinámica-forma queda absorbido por el aspecto formal. La realidad pura, es decir, la realidad libre de todo elemento de potencialidad es un resultado estable; no está viva. La vida incluye la separación entre la potencialidad y la realidad. La naturaleza de la vida es actualización, no realidad. El Dios que es *actus purus* no es el Dios vivo. Resulta interesante observar que, incluso los teólogos que han usado el concepto de *actus purus*, hablan normalmente de Dios sirviéndose de los símbolos dinámicos del Antiguo Testamento y de la experiencia cristiana. Esta situación ha inducido a algunos pensadores —en parte, bajo la influencia de la concepción dinámica que de Dios tenía Lutero y, en parte, bajo el impacto del problema del mal— a subrayar la dinámica de Dios y a no parar mientes en la estabilización de la dinámica en pura realidad concreta. Tratan de establecer una distinción en Dios entre esos dos elementos, y afirman que, en la medida en que Dios es un Dios vivo, estos dos elementos tienen que permanecer en tensión. No importa que a ese primer elemento se le llame el *Ungrund*, la "naturaleza en Dios" (Böhme), o la primera potencia (Schelling), o la voluntad (Schopenhauer), o lo "dado" en Dios (Brightman), o la libertad *me-ónica* (Berdiaev), o lo contingente (Hartshorne) —siempre es una expresión de lo que hemos llamado "dinámica" y constituye un intento de evitar la transformación en pura realidad concreta de esa dinámica divina.

La crítica teológica de tales intentos es fácil si tomamos estos conceptos en su sentido propio, ya que entonces hacen a Dios finito, dependiente de un hado o de un accidente que no es Él mismo. El Dios finito, si lo entendemos literalmente, es un dios finito, un dios politeísta. Pero no es así como deberían interpretarse estos conceptos, puesto que apuntan simbólicamente a una cualidad de la vida divina que es análoga a la que aparece como dinámica en la estructura ontológica. La creatividad divina, la participación de Dios en la historia, su carácter exteriorizado, se basan en este elemento dinámico. Y este elemento dinámico incluye un "todavía no" que, sin embargo, está siempre equilibrado en la vida divina por un "ya". No es un "todavía no" absoluto, que lo convertiría en un poder divino-demoníaco, ni el "ya" es un ya absoluto. Puede expresarse eso mismo diciendo que es el elemento negativo en el fondo del ser y que ese elemento negativo es superado en el devenir del ser en sí. Como tal, es la base del elemento negativo de la creatura, en la que no es superado sino que en ella constituye una amenaza y una ruptura potencial.

Estas afirmaciones implican la recusación de toda doctrina ontológica no simbólica de Dios como proceso del devenir. Si decimos que el ser es real como vida, el elemento de autotrascendencia queda obvia y acentuadamente integrado en el ser. Pero le está integrado como elemento simbólico equilibrado por la forma. El ser no está equilibrado por el devenir. El ser incluye el devenir y el reposo, el devenir como una implicación de la dinámica y el reposo como una implicación de la forma. Si decimos que Dios es el ser en sí, esto incluye tanto el reposo como el devenir, tanto el elemento estático como el elemento dinámico. Sin embargo, hablar de un Dios "que deviene" rompe el equilibrio entre la dinámica y la forma, y somete a Dios a un proceso que tiene la índole de un hado o que está enteramente abierto al futuro y es cual accidente absoluto. En ambos casos, se socava la divinidad de Dios. El error fundamental de que adolecen estas doctrinas es su carácter metafísico-deductivo. Aplican a Dios de una manera no simbólica los elementos ontológicos y luego deducen de ellos unas consecuencias religiosamente inaceptables y teológicamente insostenibles.

Si el elemento de forma en la polaridad dinámica-forma se aplica simbólicamente a la vida divina, expresa la actualización de sus potencialidades. La vida divina une inevitablemente posibilidad y realización. Ningún elemento amenaza al otro ni existe una amenaza de ruptura. En términos de autopreservación,

podríamos decir que Dios no puede dejar de ser Dios. Su salir de sí mismo no disminuye ni destruye su divinidad, sino que está unido con el eterno "reposo en sí mismo" de Dios.

Hemos de concebir la forma divina en analogía con lo que, a nivel humano, hemos llamado "intencionalidad". Está equilibrada por la vitalidad, que es el elemento dinámico a nivel humano. En esta formulación, la polaridad aparece en la teología clásica como la polaridad de la voluntad y del intelecto en Dios. Es coherente que Tomás de Aquino tuviera que subordinar la voluntad de Dios a Su intelecto cuando aceptó el *actus purus* aristotélico como el carácter fundamental de Dios. Y hemos de recordar que la línea de pensamiento teológico que intenta salvaguardar el elemento dinámico en Dios comienza en realidad con Duns Scoto, que elevó la voluntad de Dios por encima de Su intelecto. Desde luego, referidos a Dios, los términos de voluntad e intelecto expresan infinitamente más que los actos mentales de querer y comprender tal como éstos aparecen en la experiencia humana. Son símbolos de la dinámica en todas sus ramificaciones y de la forma como estructura significativa del ser en sí. Por consiguiente, no es una cuestión de psicología metafísica el que sea Tomás de Aquino o Duns Scoto quien tenga razón. La cuestión estriba en saber de qué modo deberían utilizarse los conceptos psicológicos como símbolos de la vida divina. Y a ese respecto, es obvio que durante más de un siglo la decisión adoptada ha sido favorable al elemento dinámico. La filosofía de la vida, la filosofía existencial y la filosofía del devenir coinciden en este punto. El protestantismo ha contribuido con poderosos motivos a esta decisión, pero la teología debe equilibrar la insistencia nueva con la insistencia antigua (predominantemente católica) sobre el carácter formal de la vida divina.

Si consideramos la polaridad de libertad y destino en su valor simbólico, vemos que difícilmente hay una palabra acerca de Dios en la Biblia que no apunte directa o indirectamente a su libertad. Libérrimamente crea Dios, libérrimamente se ocupa del mundo y del hombre, libérrimamente los salva y los encamina a la plenitud. La libertad de Dios es libertad frente a todo lo que le es anterior o está a su vera. El caos no puede impedirle que pronuncie la palabra que hace surgir la luz de las tinieblas; las malas obras de los hombres no pueden impedirle que lleve a término sus planes; las buenas obras de los hombres no pueden obligarle a que los recompense; la estructura del ser no puede impedirle que se revele, etc. La teología clásica ha hablado en términos más abstractos de la aseidad de Dios, de su ser *a se*, de su ser surgido de sí mismo. No existe ningún fondo anterior a Dios que pueda condicionar su libertad; ni el caos ni el non-ser detentan el poder de limitarle o de ofrecerle resistencia. Pero la aseidad significa asimismo que nada dado hay en Dios que al mismo tiempo no sea afirmado por su libertad. Si esto se concibe de un modo no simbólico, suscita naturalmente una pregunta de imposible respuesta: ¿acaso la estructura de la libertad, por ser Su libertad, es ya algo dado frente a lo cual Dios carece de toda libertad? Sólo una respuesta cabe: que la libertad, como los demás conceptos ontológicos, debemos entenderla simbólicamente y en términos de la correlación existencial entre el hombre y Dios. Si la concebimos de esta manera, la libertad significa que lo que constituye la preocupación última del hombre no depende en modo alguno del hombre, de ningún ser finito, ni de ninguna preocupación finita. Sólo lo que es incondicional puede ser la expresión de la preocupación incondicional. Un Dios condicionado no es Dios.

¿Puede aplicarse simbólicamente a la vida divina el término "destino"? Los dioses del politeísmo tienen un destino —o, más correctamente, un hado—, porque no son últimos. Pero, ¿podemos decir que aquel que es incondicional y absoluto posee un destino de la misma manera que tiene libertad? ¿Es posible atribuir un destino al ser en sí? Sí, es posible, siempre que se evite la connotación de un poder superior a Dios y determinante del destino, y siempre que se añada que Dios es su propio destino y que, en Dios, libertad y destino son lo mismo. Se puede argüir que se expresa más adecuadamente esta verdad si se sustituye el destino por la necesidad, no desde luego por una necesidad mecánica, sino por la necesidad estructural, o si se dice que Dios es su propia ley. Tales locuciones son importantes como interpretaciones, pero carecen de dos elementos de significación que están presentes, en cambio, en la palabra "destino". Carecen del misterio de lo que precede a toda estructura y a toda ley, el ser en sí; y carecen asimismo de la relación con la historia que está implícita en el término

"destino". Si decimos que Dios es su propio destino, sugerimos tanto el misterio infinito del ser como la participación de Dios en el devenir y en la historia.

c) *Dios como espíritu y los principios trinitarios.* — El espíritu es la unidad de los elementos ontológicos y del *telos* de la vida. Actualizado como vida, el ser en sí halla su plenitud como espíritu. La palabra *telos* expresa la relación entre la vida y el espíritu con mayor precisión que las palabras "finalidad" o "meta". Expresa la índole de la vida que interiormente la encamina al espíritu, la urgencia que siente la vida para convertirse en espíritu, para realizarse como espíritu. *Telos* representa la finalidad interior, esencial, necesaria, aquello en lo que un ser cumple su propia naturaleza. Dios como viviente es Dios realizado en sí mismo y, por ende, espíritu. Dios *es* espíritu. Éste es el símbolo más englobante, más directo y menos limitado de la vida divina. No precisa que se le equilibre con otro símbolo, porque incluye todos los elementos ontológicos.

Al llegar a este punto, hemos de hacer algunas advertencias previas acerca del espíritu, aunque la doctrina del espíritu constituya el tema de una parte separada de la teología sistemática. La palabra "espíritu" (con una *e* minúscula) ha desaparecido casi por completo de la lengua inglesa como término filosófico significativo, a diferencia de las lenguas alemana, francesa e italiana donde las palabras *Geist, esprit* y *espirito* han conservado su estatuto filosófico. Esto se debe probablemente a la separación radical que se ha establecido entre la función cognoscitiva de la mente, por una parte, y la emoción y la voluntad, por la otra parte, separación de la que tenemos un ejemplo típico en el empirismo inglés. En todo caso, la palabra "espíritu" aparece sobre todo en un contexto religioso y entonces se escribe con una *E* mayúscula. Pero es imposible comprender la significación de Espíritu si no se comprende la significación de espíritu, ya que el Espíritu es la aplicación simbólica del espíritu a la vida divina.

El significado de espíritu está formado por el significado de los elementos ontológicos y de su unión. En términos de ambos aspectos de las tres polaridades, podemos decir que el espíritu es la unidad del poder y de la significación. En el aspecto de

poder, incluye la personalidad centrada, la vitalidad autotrascendente y la libertad de autodeterminación. En el aspecto de significación, incluye la participación universal, las formas y las estructuras de la realidad, y un destino que limita y dirige. La vida realizada como espíritu abarca tanto la pasión como la verdad, tanto la líbido como la sumisión, tanto la voluntad de poder como la justicia. Si uno de estos elementos absorbe a su elemento correlativo, la vida queda reducida a una ley abstracta o a un movimiento caótico. El espíritu no se yergue en oposición al cuerpo. La vida como espíritu trasciende la dualidad de cuerpo y mente. Y trasciende asimismo la triplicidad de cuerpo, alma y mente, en la que el alma es el poder vital concreto y la mente y el cuerpo son sus funciones. La vida como espíritu es la vida del alma, que incluye la mente y el cuerpo, pero no como realidades junto a la realidad del alma. El espíritu no es una "parte", ni es una función particular. Es la función que lo abarca todo y en la que participan todos los elementos de la estructura del ser. Sólo en el hombre y por el hombre es posible hallar la vida como espíritu, porque sólo en él está plenamente realizada la estructura del ser.

La afirmación de que Dios es Espíritu significa que la vida como espíritu es el símbolo inclusivo de la vida divina. Contiene todos los elementos ontológicos. Dios no está más próximo a una "parte" o a una función particular del ser que a otra "parte" o a otra función del ser. Como Espíritu, está tan próximo a la oscuridad creadora del subconsciente como a la luz crítica de la razón cognoscitiva. El Espíritu es el poder en el que vive la significación, y es la significación que confiere dirección al poder. Dios como Espíritu es la unidad última de ambos, del poder y de la significación. Contrariamente a Nietzsche, que identificaba las dos afirmaciones: "Dios es Espíritu" y "Dios ha muerto", nosotros hemos de afirmar que Dios es el Dios vivo porque es Espíritu.

Toda discusión de la doctrina *cristiana* de la Trinidad debe empezar con la afirmación cristológica de que Jesús es el Cristo. La doctrina cristiana de la Trinidad corrobora el dogma cristológico. Pero la situación es muy distinta si, en lugar de formular la cuestión de las doctrinas cristianas, planteamos la cuestión de las *presuposiciones* de tales doctrinas en la idea de Dios. Entonces tenemos que hablar de los principios trinita-

rios, y empezar por el Espíritu en lugar de empezar por el Logos. Dios es Espíritu, y toda afirmación trinitaria debe deducirse de esta aserción fundamental.

La vida de Dios es vida como espíritu, y los principios trinitarios son momentos en el proceso de la vida divina. La intuición humana de lo divino ha distinguido siempre entre el abismo de lo divino (el elemento de poder) y la plenitud de su contenido (el elemento de significación), entre la profundidad divina y el *logos* divino. El primer principio es la base de la divinidad, lo que hace que Dios sea Dios. Es la raíz de su majestad, la intensidad inalcanzable de su ser, el fondo inagotable del ser en el que todo tiene su origen. Es el poder del ser que opone una resistencia infinita al non-ser y confiere el poder de ser a todo lo que es. En los pasados siglos, el racionalismo teológico y filosófico ha despojado a la idea de Dios de este primer principio y, con él, le ha arrebatado su divinidad. Dios se convirtió entonces en un ideal moral o en otro nombre cualquiera que indicase la unidad estructural de la realidad. El poder de la divinidad desapareció, pues, por completo.

El término clásico *logos* es el más adecuado para designar el segundo principio, el de significación y estructura: une la estructura significativa con la creatividad. Mucho antes de la era cristiana —en cierto modo, ya en Heráclito—, el *logos* adquirió ciertas connotaciones de ultimidad junto con la significación del ser como ser. Según Parménides, el ser y el *logos* del ser son inseparables. El *logos* abre el fondo divino, su infinitud y su oscuridad, y convierte su plenitud en discernible, definida, finita. El *logos* ha sido llamado el espejo de la profundidad divina, el principio de la autoobjetivación de Dios. En el *logos,* Dios pronuncia su *palabra,* tanto en sí mismo como más allá de sí mismo. Sin el segundo principio, el primero sería el caos y un fuego abrasador, pero no sería el fondo creador. Sin el segundo principio, Dios es demoníaco, está caracterizado por la soledad absoluta, es el "absoluto en su desnudez" (Lutero).

Como actualización de los otros dos principos, el Espíritu es el tercer principio. Tanto el poder como la significación están contenidos y unidos en él. El Espíritu los hace creadores. El tercer principio es, en cierto modo, la totalidad (Dios *es* Espíritu) y, en cierto modo, es un principio particular (Dios *posee* el Espíritu como posee el *logos*). Es el Espíritu en el que Dios

"sale" de sí mismo: el Espíritu procede del fondo divino. Confiere una realidad concreta a lo que es potencial en el fondo divino y "declarado" en el *logos* divino. A través del Espíritu, la plenitud divina queda situada en la vida divina como algo definido y, al mismo tiempo, está reunida con el fondo divino. Lo finito está situado como finito en el seno del proceso de la vida divina, pero está reunido con lo infinito en el seno del mismo proceso. Es distinto de lo infinito, pero no está separado de él. La vida divina es un misterio infinito, pero no es un vacío infinito. Es el fondo de toda abundancia, y ella misma es abundante.

La consideración de los principios trinitarios no es la doctrina cristiana de la Trinidad. Es una preparación para ella, nada más. Sólo es posible discutir el dogma de la Trinidad después de elaborar el dogma cristológico. Pero los principios trinitarios aparecen siempre que se habla significativamente del Dios vivo.

La vida divina es infinita, pero en el sentido de que lo finito está situado en ella de tal modo que trasciende la potencialidad y la realidad. No es, pues, exacto identificar a Dios con lo infinito. Esto sólo puede hacerse a ciertos niveles de análisis. Si se describe como finitos al hombre y su mundo, entonces, contrariamente a ellos, Dios es infinito. Pero el análisis debe rebasar este nivel en ambas direcciones. El hombre es consciente de su finitud, porque detenta el poder de trascenderla y considerarla. Sin esta conciencia, no podría decir de sí mismo que es mortal. Por otra parte, lo que es infinito no sería infinito si estuviese limitado por lo finito. Dios es infinito porque tiene lo finito (y, con él, aquel elemento de non-ser que pertenece a la finitud) en sí mismo, unido a su infinitud. Una de las funciones que cumple el símbolo de la "vida divina" es la de remitirnos a esta situación.

5. Dios como creador

Introducción: creación y finitud. — La vida divina es creadora: se actualiza en una abundancia inagotable. La vida divina y la creatividad divina no son distintas. Dios es creador porque es Dios. Carece, pues, de sentido preguntar si la creación es un acto necesario o un acto contingente de Dios. Nada es necesa-

rio a Dios, en el sentido de que Dios dependa de una necesidad que sea más alta que Él. Su aseidad implica que todo cuanto Él es, lo es por sí mismo. Eternamente Dios "se crea a sí mismo", frase paradójica que afirma la libertad de Dios. Ni siquiera la creación es contingente. La creación no "le acaece" a Dios, ya que es idéntica a su vida. La creación no sólo es la libertad de Dios, sino también su destino. Pero no es un hado; no es ni una necesidad ni un accidente que determine a Dios.

La doctrina de la creación no es el relato de un acontecimiento que tuvo lugar "antaño". Es la descripción fundamental de la relación existente entre Dios y el mundo. Es lo correlativo al análisis de la finitud del hombre. Responde a la cuestión implícita en la finitud del hombre y en la finitud en general. Al dar esta respuesta, descubre que la significación de la finitud es la creaturalidad. La doctrina de la creación es la respuesta a la cuestión implícita en la creatura como creatura. Esta cuestión es continuamente formulada y siempre recibe su respuesta en la naturaleza esencial del hombre: la cuestión y la respuesta, como todas las cosas en el proceso de la vida divina, se sitúan allende la potencialidad y la realidad concreta. Pero, de hecho, la cuestión es formulada y *no* es contestada en la situación existencial del hombre. Tal es la índole de la existencia: que el hombre formula la cuestión de su finitud, pero no recibe ninguna respuesta a ella. Por consiguiente, incluso en el caso de que existiera algo así como una teología natural, ésta no podría dar razón de la verdad de la creatividad de Dios y de la creaturalidad del hombre. La doctrina de la creación no describe un acontecimiento. Indica la situación de creaturalidad, e indica que la creaturalidad es correlativa a la creatividad divina.

Y puesto que la vida divina es esencialmente creadora, hemos de utilizar los tres modos del tiempo para simbolizarla. Dios *ha* creado el mundo, Dios *es* creador en el momento actual, y Dios *plenificará* creativamente su *telos*. Tenemos que hablar, pues, de creación originante, de creación sustentante y de creación dirigente. Esto significa que la doctrina de la creatividad divina incluye, no sólo la preservación del mundo, sino también la providencia divina.

a) *La creatividad originadora de Dios.* — 1) Creación y

non-ser. —La doctrina cristiana clásica de la creación utiliza la expresión *creatio ex nihilo*. La primera labor que debe acometer la teología es la interpretación de estas palabras. Su significación obvia es una negación crítica. Dios no encuentra nada ya "dado", nada que lo influya en su creatividad o que oponga resistencia a su *telos* creador. La doctrina de la *creatio ex nihilo* es lo que protege al cristianismo de toda suerte de dualismo último. Lo que preocupa últimamente al hombre sólo puede ser aquello de lo que el hombre últimamente depende. Dos realidades últimas destruyen la ultimidad de la preocupación. Esta significación negativa de la *creatio ex nihilo* es evidente y decisiva en toda experiencia y toda afirmación cristianas. Constituye la marca distintiva que separa el paganismo, incluso en su forma más sutil, y el cristianismo, incluso en su forma más primitiva.

Se suscita, empero, la cuestión de si la locución *ex nihilo* indica algo más que la recusación del dualismo. La palabra *ex* parece referirse al origen de la creatura. "Nada" es la cosa (o el lugar) de donde la creatura procede. Ahora bien, "nada" puede significar dos cosas. Puede significar la negación absoluta del ser (*ouk on*), o puede significar la negación relativa del ser (*me on*). Si *ex nihilo* tuviese esta última significación, sería una reafirmación de la doctrina griega acerca de la materia y la forma contra la que está dirigida. Si *ex nihilo* significase la negación absoluta del ser, no podría ser el origen de la creatura. Sin embargo, el término *ex nihilo* dice algo fundamentalmente importante acerca de la creatura, a saber, que debe asumir lo que podríamos llamar "la herencia del non-ser". La creaturalidad implica el non-ser, pero es más que el non-ser. Entraña el poder del ser, y este poder del ser es su participación en el ser en sí, en el fondo creador del ser. Ser una creatura implica ambas cosas, la herencia del non-ser (la congoja) y la herencia del ser (el coraje). Pero no incluye una herencia extraña, surgida de un poder semidivino, que estaría en conflicto con el poder del ser en sí.

La doctrina de la creación a partir de la nada expresa dos verdades fundamentales. La primera es la verdad de que el carácter trágico de la existencia no está enraizado en el fondo creador del ser y, por ende, no pertenece a la naturaleza

esencial de las cosas. En sí misma, la finitud no es trágica, es decir, no está condenada por su misma grandeza a la autodestrucción. Así, pues, no se vence lo trágico de la existencia evitando lo finito tanto como nos sea posible, es decir, por el ascetismo ontológico. Lo trágico se vence por la presencia del ser mismo en el seno de lo finito.[7] La segunda verdad expresada en esta doctrina es la verdad de que existe un elemento de non-ser en la creaturalidad, y esto nos permite comprender la necesidad natural de la muerte y la potencialidad, pero no la necesidad de lo trágico.

Dos doctrinas teológicas centrales se fundamentan en la doctrina de la creación: la encarnación y la escatología. Dios sólo puede aparecer en la finitud, si lo finito como tal no está en conflicto con Él. Y la historia sólo puede alcanzar su plenitud en el *eschaton*, si la salvación no presupone el elevarse sobre la finitud. La fórmula *creatio ex nihilo* no es el título de un relato. Es la fórmula clásica que expresa la relación existente entre Dios y el mundo.

2) Creación, esencia y existencia. — En el credo de Nicea, a Dios se le llama creador de "todo lo visible e invisible". Como la fórmula que acabamos de discutir, también esta expresión ejerce ante todo una función protectora. Se opone directamente a la doctrina platónica según la cual el dios creador depende de las esencias o ideas eternas, de los poderes del ser que hacen que una cosa sea lo que es. En oposición o, por lo menos, a la par de la adoración debida únicamente a Dios, podría atribuirse a estos poderes eternos del ser una especie de honor divino. Se los podría identificar con los ángeles de la tradición del Oriente Medio (que a menudo son dioses destituidos) y hacerlos objeto de un culto. Esto se produjo incluso en el cristianismo, como nos lo muestra el Nuevo Testamento. El neo-platonismo, y con él gran parte de la teología cristiana, profesó que las esencias son ideas en la mente divina. Son los modelos según los cuales Dios crea. Son dependientes de la creatividad interna de Dios; no son independientes de Él, sino que se hallan situados en alguna hornacina celeste como modelos para la actividad creadora de Dios. Los poderes esenciales del ser pertenecen a la vida divina en la que están enraizados, y son creados por aquel que es todo lo que es "por sí mismo".

7. La ascética cristiana es más funcional que ontológica; está al servicio de la autodisciplina y de la autosumisión; no busca la manera de escapar de la finitud.

No existe ninguna diferencia en la vida divina entre potencialidad y realidad. Esto resuelve uno de los problemas más difíciles que suscita la ontología de las esencias, es decir, el problema de cómo se relacionan las esencias con los universales, por un lado, y con los individuos, por el otro. Cuanto más individualizada es la concepción de las esencias, tanto más constituyen éstas un duplicado de la realidad. Esto es lo que implica de un modo radical la enseñanza de los platónicos tardíos, según los cuales existe una idea de todas las cosas individuales en la mente divina. En esta doctrina, las ideas pierden la función que poseían en la concepción original, es decir, la función de describir lo que es eternamente verdadero en el flujo de la realidad. Resulta perfectamente comprensible que más adelante el nominalismo aboliera esta duplicidad del mundo y que atribuyera el ser únicamente a las cosas individuales, aunque el nominalismo no puede negar el poder de los universales que reaparecen en cada ejemplar individual y que determinan su naturaleza y su crecimiento. E incluso existe en el individuo, sobre todo en el hombre individual, un *telos* interior que trasciende los diversos momentos del proceso de su vida.

El proceso creador de la vida divina precede a la diferenciación entre las esencias y los existentes. En la visión creadora de Dios, el individuo está presente como un todo en su ser esencial y en su *telos* interior y, al mismo tiempo, en la infinidad de los momentos particulares de su proceso vital. Desde luego, esto lo decimos simbólicamente, puesto que no somos capaces de percibir y ni siquiera de imaginar lo que pertenece a la vida divina. El misterio del ser, más allá de la esencia y la existencia, queda oculto en el misterio de la creatividad de la vida divina.

Pero el ser del hombre no sólo está oculto en el fondo creador de la vida divina; también es manifiesto para sí mismo y para los demás seres vivos en el conjunto de la realidad. El hombre existe, pero su existencia difiere de su esencia. El hombre y el resto de la realidad no sólo se hallan "dentro" del proceso de la vida divina, sino también "fuera" de él.

El hombre hunde sus raíces en la vida divina, pero no está retenido en el interior de esa vida divina. El hombre ha dejado ese fondo divino para "erguirse sobre sí mismo", para actualizar lo que él es esencialmente, para ser una *libertad finita*. Éste es el punto en el que se aúnan la doctrina de la creación y la doctrina de la caída. Pero es el punto más difícil y más dialéctico de la doctrina de la creación. Y, como nos lo muestra todo análisis existencial de la situación humana, es asimismo el punto más misterioso de la experiencia humana. La creaturalidad plenamente desarrollada es la creaturalidad caída. La creatura ha actualizado su libertad en la medida en que está fuera del fondo creador de la vida divina. Ésta es la diferencia que media entre estar dentro y estar fuera de la vida divina. "Dentro" y "fuera" son símbolos espaciales, pero lo que tales símbolos expresan no es espacial. Nos remiten a una realidad más cualitativa que cuantitativa. Estar fuera de la vida divina significa estar en una libertad actualizada, en una existencia que ya no está unida a la esencia. Visto desde un lado, éste es el fin de la creación. Visto desde el otro lado, éste es el principio de la caída. Libertad y destino son correlativos. El punto en que coinciden creación y caída es mucho más una cuestión de destino que una cuestión de libertad. El hecho de que se trate de una situación universal demuestra que este punto no es una cuestión de contingencia individual, ni en "Adán" ni en nadie. El hecho de que este punto separe la existencia de su unidad con la esencia indica que no es una cuestión de necesidad estructural. Es la actualización de la libertad ontológica unida al destino ontológico.

Todo teólogo, que posea el suficiente coraje para enfrentarse con la doble verdad de que nada puede ocurrirle a Dios accidentalmente y de que el estado de existencia es un estado caído, debe aceptar el punto de coincidencia entre el fin de la creación y el inicio de la caída. Los teólogos que no están dispuestos a interpretar los relatos bíblicos de la creación y de la caída como informaciones acerca de dos acontecimientos reales, deberían sacar la consecuencia de su posición y situar el misterio donde éste se halla —en la unidad de libertad y destino en el fondo del ser. Los calvinistas supralapsarios, que afirmaban que Adán cayó por decreto divino, tuvieron el coraje de hacer frente a esta situación. Pero no tuvieron la cordura de formular su intuición de tal modo que eludiera el carácter aparentemente demoníaco de este decreto divino.

Resumiendo: ser una creatura significa estar enraizado en el fondo creador de la vida divina y, a la vez, actualizar el propio yo a través de la libertad. La creación se plenifica en la autorrealización de la creatura, que es simultáneamente libertad y destino. Pero esta plenificación se cumple por su separación del fondo creador, por la ruptura entre la existencia y la esencia. La libertad de la creatura es el punto en que coinciden creación y caída.

Tal es el trasfondo de lo que llamamos la "creatividad humana". Si creatividad significa "conducir al ser algo nuevo", el hombre es creador en todas direcciones —con respecto a sí mismo y a su mundo, con respecto al ser y al significado. Pero si creatividad significa "conducir al ser lo que no tiene ningún ser", entonces la más aguda diferencia separa la creatividad divina y la creatividad humana. El hombre crea nuevas síntesis a partir de un material dado. Su creación es, en realidad, una transformación. Dios, en cambio, crea el material a partir del cual pueden desarrollarse las nuevas síntesis. Dios crea al hombre; otorga al hombre el poder de transformarse a sí mismo y de transformar su mundo. El hombre sólo puede transformar lo que le es dado. Dios es creador de un modo primario y esencial; el hombre es creador de un modo secundario y existencial. Y, además, en todo acto de creatividad humana es efectivo el elemento de separación del fondo creador. La creación humana es ambigua.[8]

3) La creación y las categorías. — La primacía del tiempo como categoría de finitud se expresa en el hecho de que habitualmente suele discutirse la cuestión de la creación y las categorías como la cuestión de la relación entre la creación y el tiempo. Si se simboliza la creación como un acontecimiento pasado, es natural que se pregunte por lo que aconteció antes de que tuviera lugar este acontecimiento. No cabe duda de que esa pregunta es absurda; ha sido rechazada tanto en el terreno filosófico como en el terreno religioso, con argumentos y con "santa cólera" (Lutero). Pero la absurdidad no radica en la pregunta como tal, sino en lo que la pregunta presupone: la crea-

8. Véase parte IV, sección I.

ción es un acontecimiento de antaño. Este presupuesto somete la creación al tiempo, y el tiempo implica inevitablemente un "antes" y un "después". Desde Agustín hasta nuestros días, la fórmula teológica tradicional ha consistido en afirmar que el tiempo fue creado *con* el mundo, del que constituye la forma categorial básica. Algunas veces, sin embargo, los teólogos han sospechado que esta fórmula supone una creación eterna, que la creación es coeterna con Dios aunque sea temporal en su contenido. Afirman una creación *en* el tiempo, pero rechazan un tiempo de precreación. Sin embargo, esta posición teológica, de la que Karl Barth constituye un ejemplo contemporáneo, parece diferir de la de Agustín únicamente en el vocabulario, no en la substancia.

La respuesta a la cuestión de la creación y el tiempo hay que deducirla del carácter creador de la vida divina. Si se sitúa lo finito en el seno del proceso de la vida divina, también las formas de finitud (las categorías) están presentes en ella. La vida divina incluye la temporalidad, pero no le está sujeta. La eternidad divina incluye el tiempo, pero lo trasciende. El tiempo de la vida divina no está determinado por el elemento negativo del tiempo de la creatura, sino por el presente: no es el "nunca más" y el "todavía no" de nuestro tiempo el que lo determina. Nuestro tiempo, el tiempo que está determinado por el non-ser, es el tiempo de la existencia. Presupone la separación entre la existencia y la esencia, y la ruptura existencial de los momentos del tiempo que están esencialmente unidos en el seno de la vida divina.

El tiempo posee, pues, un doble carácter con respecto a la creación. Pertenece por un igual al proceso creador de la vida divina y al punto de la creación que coincide con la caída. El tiempo participa del destino de todo lo creado: está enraizado en el fondo divino allende la esencia y la existencia, y está separado de ese fondo divino por la libertad y el destino de la creatura. En consecuencia, si se habla del tiempo antes de la creación, esto sólo puede significar el tiempo divino que no es "antes" en ningún sentido de la existencia temporal. Y si se habla de la creación *en* el tiempo, esto sólo puede significar la transformación del tiempo que pertenece a la vida divina en otro tiempo distinto: el tiempo que pertenece a la existencia de la creatura. Es más adecuado hablar de la creación *con* el tiempo, porque el tiempo es la forma de la finitud tanto en el fondo creador de la vida divina como en la existencia de la creatura.

Podemos formular unas afirmaciones análogas por lo que respecta a las otras categorías. Todas ellas están presentes en el seno del fondo creador de la vida divina de un modo que sólo cabe indicar simbólicamente. Y todas ellas están asimismo presentes en la manera cómo las experimentamos en la existencia de la libertad actualizada, en la plenitud y en la autoalienación del ser de la creatura.

4) La creatura. — Al afirmar que la plenitud de la creación es la actualización de la libertad finita, afirmamos implícitamente que el hombre es el *telos* de la creación. De ningún otro ser conocido podemos decir que constituye la actualización de la libertad finita. En otros seres existen ciertas preformaciones de la libertad, como la *Gestalt* y la espontaneidad, pero estos otros seres carecen por completo del poder de trascender la cadena de estímulos y respuestas por medio de la deliberación y la decisión. Ningún otro ser posee un yo completo y un mundo completo; ningún otro ser es consciente de la finitud a partir de la conciencia de una infinitud potencial. Si se diese otro ser que, a pesar de ciertas diferencias biológicas, poseyese estas cualidades, sería un ser humano. Y si entre los hombres se diese un ser que, a pesar de poseer una naturaleza biológica semejante, careciera de las cualidades que acabamos de mencionar, no lo llamaríamos "hombre". Pero ambos casos son imaginarios, puesto que la estructura biológica y el carácter ontológico son inseparables.

El hombre como creatura ha sido llamado la "imagen de Dios". Esta expresión bíblica ha sido tan diversamente interpretada como la doctrina cristiana del hombre. Pero, en este caso, ha venido a complicar la discusión el hecho de que la narración bíblica utiliza dos términos para expresar esta idea, términos que se tradujeron por *imago* y *similitudo*. Tales términos eran distintos en su significación (Ireneo). *Imago* debía indicar el estado natural del hombre; *similitudo*, el don divino especial, el *donum superadditum*, que confería a Adán el poder de adherirse a Dios. El protestantismo, al negar el dualismo ontológico de naturaleza y supranaturaleza, rechazó el *donum superadditum* y, con él, la distinción entre *imago* y *similitudo*. El hombre

en su pura naturaleza no es únicamente la imagen de Dios; posee asimismo el poder de comunión con Dios y, por consiguiente, el poder de obrar con rectitud respecto a las demás creaturas y con respecto a sí mismo (*justitia originalis*). Con la caída, se perdió este poder. El hombre está separado de Dios y carece de toda libertad de retornar a Él. Para la doctrina católica romana, el poder de comunión con Dios se halla únicamente debilitado en el hombre, quien conserva cierta libertad de retornar a Dios. La diferencia entre el protestantismo y el catolicismo romano depende aquí de todo un conjunto de decisiones, pero fundamentalmente de la interpretación de la gracia. Si la gracia es de substancia supranatural, la posición católica es consistente. Pero si la gracia es el perdón recibido en el centro de la propia personalidad, entonces se impone la posición protestante. Nuestra crítica de un supranaturalismo ontológico en los capítulos anteriores implica la recusación de la doctrina católica.

Pero, a pesar de las numerosas discusiones habidas en el campo protestante, subsisten todavía dos problemas, a saber, el significado exacto de "imagen de Dios" y la naturaleza de la bondad creada del hombre. Una atenta consideración del primer problema exige que se evite toda confusión entre la imagen de Dios y la relación con Dios. Cierto es que el hombre no puede entrar en comunión con Dios sino porque ha sido creado a su imagen, pero esto no significa que se pueda definir la imagen por la comunión con Dios. El hombre es la imagen de Dios por cuanto difiere de todas las demás creaturas, es decir, por su estructura racional. Desde luego, el término "racional" está sujeto a numerosas interpretaciones erróneas. Cabe definir lo racional como razón técnica, en el sentido de capacidad de argumentar y calcular. En este caso, la definición aristotélica del hombre como *animal racional* es tan falsa como la descripción de la imagen de Dios en el hombre en términos de naturaleza racional. Pero la razón es la estructura de la libertad, y ello implica una infinitud potencial. El hombre es la imagen de Dios porque, en él, los elementos ontológicos son completos y están unidos sobre la base de su creaturalidad, del mismo modo que son completos y están unidos en Dios como su fondo creador. El hombre es la imagen de Dios porque su *logos* es

análogo al *logos* divino, de suerte que el *logos* divino puede presentarse como hombre sin destruir la humanidad del hombre.

La segunda cuestión, que con tanta frecuencia ha sido discutida en la teología protestante y que tan diversas respuestas ha recibido en ella, es la cuestión de la bondad creada del hombre. Los primeros teólogos atribuían a Adán, como representante de la naturaleza esencial del hombre, todas las perfecciones que, por otra parte, reservaban exclusivamente para el Cristo o el hombre en su plenitud escatológica. Tal descripción hizo enteramente ininteligible la caída. Así, pues, la teología posterior atribuyó con razón a Adán una especie de inocencia soñadora, una fase infantil antes de que alcanzara la etapa de pugna y decisión. Esta interpretación del "estado original" del hombre hizo comprensible la caída y existencialmente inevitable su eventualidad. Posee mucha más verdad simbólica que el "enaltecimiento del Adán" anterior a la caída. La bondad de la naturaleza creada del hombre consiste en que le es dada la posibilidad y la necesidad de actualizarse y de llegar a ser independiente por esta actualización suya, pese a la inevitable alienación que entraña tal actualización. Por consiguiente, son inadecuadas todas las cuestiones acerca del estado real de Adán antes de la caída como, por ejemplo, si era mortal o inmortal, si estaba en comunión con Dios, si vivía en un estado de rectitud moral, etc. Los verbos "era", "estaba", "vivía", presuponen una actualización en el tiempo. Pero esto es exactamente lo que no podemos afirmar del estado que trasciende la potencialidad y la realidad, tanto si para referirnos a este estado nos servimos de un símbolo psicológico y hablamos del estado de inocencia soñadora, como si utilizamos un símbolo teológico y hablamos del estado en que se está inmerso en el fondo de la vida divina. Sólo se puede hablar de un "era", de un "estaba", después del momento en el que la orden divina lanzó a Adán en la autoactualización por la libertad y el destino.

El hombre es la creatura en la que son completos los elementos ontológicos. Son incompletos en todas las creaturas, que (precisamente por esta razón) se llaman "subhumanas". Lo subhumano no implica menos perfección que lo humano. Muy al contrario, el hombre como creatura esencialmente amenazada no puede compararse con la perfección natural de las creaturas subhumanas. Lo subhumano indica un nivel ontológico

distinto, no un grado de perfección distinto. La cuestión que hemos de formular es si existen seres sobrehumanos en un sentido ontológico. Desde el punto de vista tanto de la imaginación religiosa como de la construcción filosófica (neoplatonismo, Leibniz), la respuesta ha de ser afirmativa. Estas concepciones religiosas y filosóficas describen el universo como si se hallara habitado por espíritus, ángeles, mónadas superiores. Que tales seres, si existen, hayan de ser llamados "sobrehumanos", depende de la consideración que nos merezca el significado último de la libertad y de la historia. Si, según Pablo, los ángeles desean contemplar el misterio de la salvación, no son ciertamente superiores a los seres que experimentan este misterio en su propia salvación. La solución más pertinente a esta cuestión nos la da Tomás de Aquino, cuando declara que los ángeles trascienden la polaridad de individualidad y universalidad. En nuestra terminología, podríamos decir que los ángeles son símbolos poéticamente concretos de las estructuras o poderes del ser. No son seres, sino que participan en todo lo que es. Su "epifanía" es una experiencia reveladora que determina la historia de la religión y de la cultura. Son subyacentes a las figuras de los grandes dioses mitológicos, lo mismo que al simbolismo cultural decisivo anterior a la era cristiana y a lo largo de ella. Están sometidos al Cristo. Deben servirle, aunque a menudo se rebelen contra él. Son tan efectivos como cuando aparecieron por primera vez. Y aparecen reiteradamente con distintos rostros, pero dotados de la misma substancia y del mismo poder.[9]

Hemos de suscitar aún una última cuestión: ¿cómo participa el hombre en la creatura subhumana y viceversa? La respuesta clásica es que el hombre constituye un microcosmos, porque en él están presentes todos los niveles de la realidad. En los mitos del "hombre original", del "hombre de lo alto", de "el Hombre" (cf. sobre todo la tradición persa y 1 Corintios, 15) y en las doctrinas filosóficas similares (cf. Paracelso, Böhme, Schelling), se expresa simbólicamente la participación mutua del hombre y de la naturaleza. El mito de la maldición lanzada

9. Su redescubrimiento en el dominio psicológico como arquetipos del inconsciente colectivo y la nueva interpretación de lo demoníaco en la teología y en la literatura, han contribuido eficazmente a la comprensión de estos poderes del ser, que no son seres, sino estructuras.

sobre la naturaleza y la participación potencial de ésta en la salvación, apunta en la misma dirección. Todo esto resulta de difícil comprensión en una cultura que se halla determinada por el nominalismo y el individualismo. Pero forma parte de una herencia que el espíritu occidental está a punto de recobrar. El problema cobra una mayor urgencia cuando la teología cristiana se ocupa de la caída y de la salvación del mundo. El término "mundo", ¿hace referencia a la sola raza humana? Y si es así, ¿acaso se puede separar la raza humana de los demás seres? ¿Dónde se halla la línea divisoria en el desarrollo biológico general, y dónde en el desarrollo del hombre invidual? ¿Es posible separar de la naturaleza universal la naturaleza que pertenece al hombre por su propio cuerpo? ¿A quién pertenece el ámbito inconsciente de la personalidad del hombre, a la naturaleza o al hombre? ¿El inconsciente colectivo permite que el individuo se aísle de los otros individuos y del conjunto de la substancia viviente? Todas estas cuestiones ponen de manifiesto que se ha de considerar con mucha mayor atención el elemento de participación de la polaridad de invidualización y participación, por lo que se refiere a la participación mutua de la naturaleza y del hombre. La teología debería aprender aquí del naturalismo moderno que, en este punto, puede servir de introducción a una verdad teológica semiolvidada. Lo que acaece en el microcosmos acaece por la participación mutua en el macrocosmos, ya que el ser en sí sólo es uno.

b) *La creatividad sustentadora de Dios.* — El hombre actualiza su libertad finita en unidad con el conjunto de la realidad. Esta actualización incluye la independencia estructural, el poder de erguirse sobre el propio yo, y la posibilidad de ofrecer resistencia al retorno al fondo del ser. Al mismo tiempo, la libertad actualizada sigue siendo continuamente dependiente de su fondo creador. Sólo en el poder del ser en sí es capaz la creatura de resistir al non-ser. La existencia creatural supone una doble resistencia: la resistencia al non-ser y la resistencia al fondo del ser en el que está enraizada y del que depende. Tradicionalmente, a la relación de Dios con la creatura en su libertad actualizada se le ha dado el nombre de conservación del mundo. El símbolo de la conservación implica la existencia independiente de aquello que es conservado y la necesidad de

su protección contra las amenazas de destrucción. La doctrina de la conservación del mundo es la puerta por la que los conceptos deístas se introducen fácilmente en el sistema teológico. Se concibe el mundo como una estructura independiente que se mueve según sus propias leyes. Dios creó ciertamente el mundo "en el principio" y le dio las leyes de la naturaleza. Pero después de aquel primer momento, o bien deja de intervenir por completo en el mundo (deísmo coherente), o bien su intervención es tan sólo ocasional y ejercida por los milagros y la revelación (deísmo teísta), o bien actúa por una interrelación continua (teísmo coherente). En estos tres casos, sería impropio hablar de creación sustentadora.

Desde el tiempo de Agustín, se da otra interpretación de la conservación del mundo. La conservación es la creatividad continua, en la que Dios, desde toda la eternidad, crea a la par las cosas y el tiempo. Tal es la única comprensión adecuada de la conservación del mundo. Los reformadores la aceptaron: Lutero la expresó con singular fuerza y Calvino la elaboró radicalmente, añadiéndole una advertencia contra el peligro deísta que ya preveía. Hemos de seguir esta línea de pensamiento y convertirla en una línea de defensa contra la concepción contemporánea de Dios, concepción que es deísta y teísta a medias y considera a Dios como un ser al lado del mundo. Dios es esencialmente creador y, por consiguiente, es creador en todos los momentos de la existencia temporal dando el poder del ser a todo lo que tiene ser a partir del fondo creador de la vida divina. Existe, no obstante, una diferencia decisiva entre la creatividad originadora y la creatividad sustentadora. Esta última se refiere a las estructuras dadas de la realidad, a lo que perdura a través del cambio, a lo que es regular y calculable en las cosas. Sin el elemento estático, el ser finito no sería capaz de identificarse consigo mismo ni de identificar cosa alguna. Sin él, no sería posible ni la espera, ni la acción para el futuro, ni siquiera un lugar donde estar; no sería, pues, posible el ser. La fe en la creatividad sustentadora de Dios es la fe en la continuidad de la estructura de la realidad como la base del ser y de la acción.

La principal corriente de la concepción moderna del mundo excluía por completo la conciencia de la creatividad sustentadora de Dios. Consideraba a la naturaleza como un sistema de

leyes mensurables y calculables, descansando sobre sí mismas, sin principio ni fin. La "tierra de sólidos fundamentos" era un lugar seguro en un universo seguro. Aunque nadie negaba que cada cosa singular estuviese amenazada por el non-ser, la estructura del conjunto parecía invulnerable a tal amenaza. En consecuencia, se podía hablar de *deus sive natura*, expresión que indica que el nombre de "Dios" no añade nada a lo que ya está involucrado en el nombre "naturaleza". Podríamos llamar "panteístas" a tales ideas; pero entonces deberíamos observar que no son muy distintas de un deísmo que arrincona a Dios al borde de la realidad y atribuye al mundo la misma independencia que posee en el panteísmo naturalista. El símbolo de la creatividad sustentadora de Dios ha desaparecido en ambos casos. Hoy, la tendencia principal de la concepción moderna del mundo ha sido invertida. Los fundamentos de un universo autosuficiente han sufrido una tremenda sacudida. Las cuestiones de su principio y de su fin son ahora teóricamente válidas y apuntan al elemento del non-ser subyacente al universo como un todo. Al mismo tiempo, la impresión de vivir en un mundo últimamente seguro ha sido destruida por las catástrofes del siglo XX y por la filosofía y la literatura existencialistas que corresponden a tales catástrofes. De ahí que el símbolo de la creatividad sustentadora de Dios haya adquirido una nueva significación y un nuevo poder.

El problema de si la relación entre Dios y el mundo se ha de expresar en términos de inmanencia o de trascendencia suele atajarse diciendo: "tanto de un modo como de otro". Una respuesta de esta índole, aunque sea correcta, no resuelve ningún problema. La inmanencia y la trascendencia son símbolos espaciales. Dios está *en* el mundo o *por encima* del mundo —o ambas cosas a la vez. La cuestión estriba en saber lo que eso significa en términos no espaciales. Sin duda alguna, Dios no está ni en otro espacio ni en el mismo espacio que el mundo. Dios es el fondo creador de la estructura espacial del mundo, pero ni positiva ni negativamente está sujeto a esta estructura. El símbolo espacial nos remite a una relación cualitativa: Dios es inmanente al mundo como su fondo creador permanente, y es trascendente al mundo por la libertad. Ambas, la divinidad infinita y la libertad humana finita, hacen al mundo trascendente a Dios y a Dios trascendente al mundo. No se da satis-

facción al interés religioso por la trascendencia divina cuando se afirma certeramente la trascendencia infinita de lo infinito sobre lo finito. Esta trascendencia no contradice, sino que más bien confirma la coincidencia de los contrarios. Lo infinito está presente en todo lo finito, lo mismo en la piedra que en el genio. En cambio, la trascendencia exigida por la experiencia religiosa es la relación de libertad a libertad que se da en todo encuentro personal. Sin duda, lo santo es lo "totalmente otro". Pero su alteridad no se concibe realmente como alteridad si queda confinada en el ámbito estético-cognoscitivo y no la experimento como la alteridad del "Tú" divino, cuya libertad puede entrar en conflicto con mi libertad. Lo que significan los símbolos espaciales de la trascendencia divina es el conflicto posible y la posible reconciliación de la libertad infinita y la libertad finita.

c) *La creatividad directora de Dios.* — 1) Creación y finalidad. — "La finalidad de la creación" es un concepto tan ambiguo que deberíamos evitarlo. La creación carece de toda finalidad más allá de sí misma. Desde el punto de vista de la creatura, la finalidad de la creación es la creatura misma y la actualización de sus potencialidades. Desde el punto de vista del creador, la finalidad de la creación es el ejercicio de su creatividad, la cual carece de toda otra finalidad más allá de sí misma, porque la vida divina es esencialmente creadora. Si se dice que "la gloria de Dios" constituye la finalidad de la creación, como afirman las teologías calvinistas, es necesario comprender ante todo el carácter altamente simbólico de tal afirmación. Ningún teólogo calvinista admitirá que a Dios le falte algo y que ese algo Dios tenga que procurárselo en la creatura que Él ha creado. Todos rechazan esta idea como pagana. Al crear el mundo, Dios es la única causa de la gloria que Él desea procurarse a través de su creación. Pero si Dios es la única causa de su gloria, no necesita el mundo para que se la dé. La posee eternamente en sí mismo. Según las teologías luteranas, la finalidad de Dios es entrar en una comunión de amor con sus creaturas. Dios crea el mundo porque el amor divino desea tener un objeto de amor añadido a sí mismo. También aquí se afirma implícitamente que Dios necesita algo que no podría tener sin la creación. El amor recíproco es un amor interdependiente. Y sin embargo, según la teología luterana, no existe nada que el mundo creado pueda ofrecer a Dios. Dios es el único que da.

Sería conveniente sustituir el concepto de "la finalidad de la creación" por el concepto de "el *telos* de la creatividad" —el designio interno de llevar a la plenitud en la realidad concreta lo que, en la vida divina, se halla más allá de la potencialidad y de la realidad. Una función de la creatividad divina es la de encaminar toda creatura hacia esa plenitud. Así hemos de añadir la creatividad directora a la creación originadora y sustentadora. Constituye el aspecto de la creatividad divina que está en relación con el futuro. El término tradicional para designar la creatividad directora es "providencia".

2) Hado y providencia. — La providencia es un concepto paradójico. La fe en la providencia es la fe "a pesar de" —a pesar de la oscuridad del hado y a pesar de lo absurdo de la existencia. El término *pronoia* ("providencia") aparece en Platón en el contexto de una filosofía que ha superado la oscuridad del hado transhumano y transdivino por medio de la idea del bien como poder último del ser y del conocimiento. La fe en la providencia histórica es el triunfo de la interpretación profética de la historia —una interpretación que da sentido a la existencia histórica a pesar de las experiencias incesantemente reiteradas de lo absurdo. En el mundo antiguo, el hado venció a la providencia y estableció un reino de terror entre las masas; pero el cristianismo acentuó la victoria lograda por Cristo sobre las fuerzas del hado y del miedo, precisamente cuando éstas parecían haberlo anodado en la cruz. Y así quedó definitivamente establecida la fe en la providencia.

En la era cristiana, no obstante, se dio una evolución que tendía a transformar la providencia en un principio racional a expensas de su carácter paradójico. Aunque el hombre desconocía las razones que determinan la actividad providencial de Dios, se insistió en que *existen* tales razones, conocidas por Dios, y en que el hombre es capaz de participar en este conocimiento por lo menos de un modo fragmentario. En la filosofía moderna, la evolución ha rebasado este punto. Esta filosofía ha intentado sentarse en el trono de Dios y establecer una descripción terminante de las razones que determinan la actividad providencial de Dios. Tales razones se han expresado en tres

formas distintas: la forma teleológica, la forma armónica y la forma dialéctica.

La forma teleológica es un intento de demostrar que todas las cosas están construidas y ordenadas de tal modo que coadyuvan a la finalidad de la acción de Dios, siendo esta finalidad la felicidad humana. Un cuidadoso análisis de todo lo que es teleológico en la naturaleza y en el hombre suscita innumerables argumentos en pro de la providencia divina. Sin embargo, puesto que la felicidad del hombre constituye el criterio último, todo acontecimiento natural que se manifieste contrario a la felicidad humana tiene repercusiones catastróficas para este optimismo teleológico.

La segunda manera de hablar de la providencia en términos racionales es la forma armónica. La mayor parte de los filósofos de la Ilustración utilizaron implícita o explícitamente este método. En su pensamiento, armonía no significa que todo sea "dulzura y luz". Significa que una ley de armonía actúa "entre bastidores" a pesar de los hombres y de sus intenciones egoístas. Las leyes de mercado, tal como las desarrollaron los economistas clásicos, constituyen el modelo de este tipo de providencia secularizada. Pero el principio de armonía ha sido afirmado en todos los ámbitos de la vida. El liberalismo, o doctrina de la libertad individual, es un sistema racional de providencia. La ley de la armonía regula, sin interferencia humana, las innumerables tendencias, objetivos y actividades conflictivas de todos los individuos. Incluso el protestantismo utiliza el principio de armonía cuando abre la Biblia a todos los cristianos y niega a las autoridades eclesiásticas el derecho de intervención. Tras la doctrina protestante según la cual la Biblia se interpreta a sí misma (*scriptura suae ipsius interpretatio*) yace una antigua creencia liberal en la armonía, creencia que a su vez es una forma racionalizada de la fe en la providencia. Y el optimismo progresista del siglo XIX no es más que una consecuencia directa de la aceptación general del principio de armonía.

La tercera forma que reviste la idea racional de providencia, forma que es más profunda y al mismo tiempo más pesimista que las dos primeras, es la dialéctica histórica. Esta dialéctica, tanto en su expresión idealista como en su manifestación realista, es consciente de la profunda negatividad que entraña el ser y la existencia. Hegel introduce el non-ser y el conflicto en el proceso de autorrealización divina. Marx ve en la deshumanización y la autoalienación de la existencia histórica una refutación de la creencia liberal en una armonía automática. El hado empieza a surgir de nuevo como el trasfondo oscuro de una providencia racionalizada y como su eterna amenaza. Pero la dialéctica conduce a una síntesis, tanto lógicamente como en la realidad. La providencia triunfa aún, según Hegel y según Marx. Para Hegel, triunfa en su propia era; para Marx, triunfará en un futuro indeterminado. Para ninguno de los dos, empero, la providencia no ofrece el menor consuelo al individuo. Marx no columbra ninguna plenitud del destino individual, excepto en la plena realización colectiva, mientras Hegel no considera en absoluto a la historia como el lugar donde se da la felicidad individual ni en el pasado, ni en el presente, ni en el futuro.

Las catástrofes del siglo XX han destrozado incluso esta creencia limitada en la providencia racional. El hado cubre ahora de sombras el mundo cristiano, como dos mil años atrás ensombreció el mundo antiguo. El hombre individual anhela apasionadamente que le sea permitido creer en una plenitud personal a pesar de la negatividad de su existencia histórica. Y la cuestión de la existencia histórica se ha convertido de nuevo en una lucha contra la oscuridad del hado; es la misma lucha en la que antaño el cristianismo logró alzarse con la victoria.

3) La significación de la providencia. — Providencia significa pre-ver (*pro-videre*), que es asimismo un pre-ordinar (un "disponer para algo"). Esta ambigüedad de significación denota una actitud ambigua con respecto a la providencia y corresponde a las distintas interpretaciones que se dan de este concepto. Si se acentúa el elemento de previsión, Dios se convierte en el espectador omnisciente que sabe lo que va a ocurrir, pero que no obstaculiza la libertad de sus creaturas. Si se acentúa el elemento de preordinación, Dios se convierte en un planificador que, "desde antes de la creación del mundo", ha ordenado todo lo que luego ocurrirá y, así, la totalidad de los procesos naturales e históricos se reduce a ser la ejecución de este plan divino supratemporal. En la primera interpretación, las creaturas construyen su mundo, y Dios se limita a ser un espectador; en la segunda interpretación, las creaturas son engranajes de

un mecanismo universal, y Dios es el único agente activo. Pero hay que desechar ambas interpretaciones de la providencia. La providencia es una actividad permanente de Dios. Dios nunca es un espectador; siempre lo encamina todo hacia la plenitud. La creatividad directora de Dios está creando continuamente a través de la libertad del hombre y a través de la espontaneidad e integridad estructural de todas las creaturas. La providencia actúa a través de los elementos polares del ser. Actúa a través de las condiciones de la existencia individual, social y universal, a través de la finitud, del non-ser y de la congoja, a través de la interdependencia de todos los seres finitos, a través de la resistencia que éstos oponen a la actividad divina y a través de las consecuencias destructoras de esta resistencia. Todas las condiciones existenciales se hallan englobadas en la creatividad directora de Dios. No están acrecentadas o disminuidas en su poder, ni tampoco anuladas. La providencia no es un obstáculo; es creación. Utiliza todos los factores, tanto los que proceden de la libertad como los que proceden del destino, cuando encamina creadoramente todos los seres hacia su plenitud. La providencia es una *cualidad* de toda constelación de condiciones, una cualidad que "encamina" o "atrae" hacia la plenitud. La providencia es "la condición divina" que está presente en todo grupo de condiciones finitas y en la totalidad de las condiciones finitas. No es un factor adicional, una injerencia física o mental milagrosa en términos de supranaturalismo. Es la cualidad de la orientación interior, siempre presente en toda situación. El hombre que cree en la providencia no cree que una actividad divina especial vaya a alterar las condiciones de su finitud y de su alienación. Cree y afirma, con el coraje de la fe, que ninguna situación, sea la que sea, puede impedir la plena realización de su destino último, que nada puede separarle del amor de Dios que está en Cristo Jesús (Romanos, 8).

Lo que es válido para el individuo, es válido asimismo para la historia en su conjunto. La fe en la providencia histórica significa la certeza de que la historia en cada uno de sus momentos, tanto en las épocas de progreso como en los períodos catastróficos, contribuye a la plenitud última de la existencia creatural, aunque esta plenitud no se sitúe en un eventual futuro en el tiempo y el espacio.

La creatividad directora de Dios es la respuesta a la cuestión del sentido de la plegaria, sobre todo de las plegarias de súplica e intercesión. Ningún tipo de plegaria puede significar la espera de que Dios le dé satisfacción inmiscuyéndose en las condiciones existenciales. Ambas plegarias significan un ruego dirigido a Dios para que encamine una situación dada a su plenitud. Las plegarias constituyen un elemento, un factor muy poderoso de esta situación, si son verdaderas plegarias. Como elemento de la situación, una plegaria es una condición de la creatividad directora de Dios, pero la forma adoptada por esta creatividad puede ser la repudiación total del contenido manifiesto de la plegaria. Sin embargo, es posible que la plegaria sea acogida en su contenido oculto, que es la sumisión a Dios de un fragmento de la existencia. Este contenido oculto es siempre decisivo. Es el elemento de la situación del que se sirve la creatividad directora de Dios. Toda auténtica plegaria está cargada de poder, no por la intensidad del deseo expresado en ella, sino por la fe con que se cree en la actividad directora de Dios —una fe que transforma la situación existencial.

4) La providencia individual y la providencia histórica.— La providencia se refiere tanto al individuo como a la historia. La providencia particular (*providentia specialis*) confiere al individuo la certeza de que en todas las circunstancias, en toda serie de condiciones, es activo el "factor" divino y, por consiguiente, está expedito el camino hacia su plenitud última. En el mundo antiguo, la providencia particular constituía el significado práctico de la providencia. En un período en que la historia individual se hallaba exclusivamente determinada por la fortuna y el hado (*tyche y haimarmene*), es decir, por un poder superior al hombre que éste no podía cambiar y al que en nada podía contribuir, la fe en una providencia particular constituía una fe liberadora que era cultivada por la mayoría de las escuelas filosóficas. Lo único que le era dable hacer a un hombre era aceptar su situación y, en virtud de esa aceptación, trascenderla en forma de coraje estoico, de resignación escéptica o de elevación mística. En el cristianismo, la providencia es un elemento en la relación de persona a persona entre Dios y el hombre, y entraña el fervor de la creencia en la protección amorosa y la conducta personal. Confiere al individuo la sensación de una seguridad trascendente en el torbellino de las necesidades de la naturaleza y de la historia. Es la con-

fianza en "la condición divina", siempre presente en el seno de todo conjunto de condiciones finitas. Tal es su grandeza, pero tal es asimismo su riesgo. La confianza en el gobierno divino puede trocarse en la convicción de que Dios ha de cambiar las condiciones de una situación para hacer efectiva su propia condición. Y si esto no acaece, la confianza y la fe se derrumban. Pero la paradoja de la creencia en la providencia estriba en que, precisamente cuando las condiciones de una situación están destruyendo al creyente, la condición divina le da una certeza que trasciende toda destrucción.

El cristianismo ha hecho algo más que cambiar el significado de la providencia particular. Siguiendo al judaísmo, ha añadido a la providencia particular la fe en la providencia histórica. Al mundo antiguo le era imposible abrigar esta fe, que no obstante era real para el profetismo judío y es necesaria en el cristianismo, ya que Dios establece su reino a través de la historia. La dolorosa experiencia de los grandes imperios y de su funesto poder, no empece la confianza judía y cristiana en la providencia histórica de Dios. Los imperios son etapas en el proceso histórico del mundo, cuya plenitud la constituye el reino de Dios que se instaurará a través de Israel o a través de Cristo. Sin duda, esta fe no es menos paradójica que la fe de la persona individual en la creatividad directora de Dios en su vida. Y siempre que se olvida el carácter paradójico de la providencia histórica, siempre que se vincula la providencia histórica a unos acontecimientos o a unas expectativas particulares, tanto si son formuladas en términos religiosos como en términos seculares, las subsiguientes decepciones resultan tan inevitables como en la vida individual. La errónea comprensión de la providencia histórica, que busca la plenitud de la historia en la misma historia, es utópica. Pero aquello que plenifica la historia trasciende la historia, del mismo modo que aquello que plenifica la vida del individuo trasciende al individuo. La fe en la providencia es paradójica. Es un "a pesar de". Si no se comprende así, la fe en la providencia se derrumba, arrastrando consigo la fe en Dios y en el sentido de la vida y de la historia. Gran parte del cinismo no es sino el resultado de una confianza errónea y, por ende, desengañada en la providencia individual o histórica.

5) La teodicea. — El carácter paradójico de la fe en la providencia es la respuesta a la cuestión que formula la teodicea. La fe en la creatividad directora de Dios es constantemente impugnada por la experiencia de un mundo donde las condiciones de la situación humana parecen excluir a tantos seres humanos de una plenitud incluso provisional y fragmentaria. La muerte prematura, las condiciones sociales destructoras, la debilidad mental y la demencia, los horrores nunca atenuados de la existencia histórica —todo eso parece confirmar la creencia en el hado, pero no la fe en la providencia. ¿Cómo es posible justificar (*theos-dike*) a un Dios todopoderoso viendo unas realidades en las que no cabe descubrir la menor significación, sea la que sea?

La cuestión que formula la teodicea no es el problema del mal físico, el dolor, la muerte, etc., ni es tampoco el problema que suscita el mal moral, el pecado, la autodestrucción, etc. El mal físico es la implicación natural de la finitud de la creatura. El mal moral es la implicación trágica de la libertad de la creatura. La creación es la creación de la libertad finita; es la creación de la vida con su grandeza y sus peligros. Dios vive y su vida es creadora. Si Dios es creador en sí mismo, no puede crear lo que le es opuesto; no puede crear lo muerto, el objeto que es meramente objeto. Tiene que crear lo que une subjetividad y objetividad —la vida; y la vida entraña la libertad y, con ella, los peligros de la libertad. La creación de la libertad finita es el riesgo que la creatividad divina acepta. Éste es el primer paso para hallar una respuesta a la cuestión de la teodicea.

Sin embargo, esto no responde a la cuestión de por qué parece que ciertos seres están excluidos de toda clase de plenitud, incluso de la libertad de oponer resistencia a la realización de su plenitud. Indagaremos primero por quién y bajo qué condiciones puede ser formulada esta cuestión central de la teodicea. Todas las afirmaciones teológicas son existenciales: implican al hombre que hace la afirmación o que plantea la pregunta. La existencia creatural, de la que habla la teología, es "mi" existencia creatural, y sólo sobre esta base suele tener pleno sentido la reflexión acerca de la creaturalidad. Se abandona esta correlación existencial si se suscita la cuestión de la teodicea respecto a otras personas distintas del que la formula. Nos hallamos aquí ante la misma situación que se produce

cuando la cuestión de la predestinación se refiere a unas personas distintas de quien ha suscitado la cuestión. También esta cuestión irrumpe de la correlación existencial, y esa circunstancia es la que hace cuestionable toda afirmación teológica sobre esta cuestión. Un hombre puede decir con la confianza paradójica de la fe: "Nada *me* puede separar del amor de Dios" (Romanos, 8), pero no puede decir con ninguna confianza que otras personas están o no están separadas del amor de Dios o de la plenitud última. Ningún hombre puede formular un juicio general o individual sobre esta cuestión, cuando cae fuera de la correlación de la fe.

Si queremos responder a la cuestión de la realización plenaria de otras personas y, con ella, a las cuestiones de la teodicea y de la predestinación, hemos de buscar el punto en que el destino de los demás se convierte en nuestro propio destino. Y este punto no es difícil de hallar. Es la participación de su ser en nuestro ser. El principio de participación supone que toda cuestión acerca de la realización plenaria del individuo ha de ser al mismo tiempo una cuestión acerca de la realización plenaria universal. No es posible separarlas una de otra. El destino del individuo es inseparable del destino del conjunto en el que participa. En cierto modo, se podría hablar de una plenitud y de una implenitud representativas, pero, fuera de esto, hemos de remitirnos a la unidad creadora de individualización y participación en la profundidad de la vida divina. La cuestión de la teodicea halla su respuesta final en el misterio del fondo creador. Esta respuesta, sin embargo, entraña una decisión terminante. La división de la humanidad en individuos plenamente realizados e individuos no plenamente realizados, o en sujetos predestinados a la salvación y sujetos predestinados a la condenación es existencialmente y, por ende, teológicamente imposible. Tal división contradice la unidad última de individualización y participación en el fondo creador de la vida divina.

El principio de participación nos hace dar un paso más: Dios mismo participa en las negatividades de la existencia creatural. Tanto el pensamiento místico como el cristológico abogan por esta idea. Pero nosotros hemos de acogerla con reservas. El genuino patripasianismo (la doctrina según la cual Dios Padre sufrió en Cristo) fue rechazado con razón por la Iglesia

primitiva. Dios como ser en sí trasciende absolutamente el non-ser. Pero Dios como vida creadora incluye lo finito y, con él, incluye el non-ser, aunque el non-ser sea eternamente vencido y lo finito sea eternamente reunido en lo infinito de la vida divina. Así, pues, tiene sentido hablar de una participación de la vida divina en las negatividades de la vida de la creatura. Ésta es la respuesta última a la cuestión de la teodicea. La certeza acerca de la creatividad directora de Dios se basa en la certeza de que Dios es en el fondo del ser y del sentido. La confianza de toda creatura, su coraje de ser, está enraizado en la fe en Dios como su fondo creador.

6. Dios como relación

a) *La santidad divina y la creatura.* — La "relación" es una categoría ontológica fundamental. Es válida tanto en la correlación de los elementos ontológicos como en las interrelaciones de todo lo finito. La cuestión distintivamente teológica es: "¿Puede estar Dios en relación y, en caso afirmativo, en qué sentido lo está?" Dios como ser en sí es el fondo de toda relación; en su vida están presentes todas las relaciones situadas allende la distinción entre potencialidad y realidad. Pero éstas no son las relaciones de Dios con una cosa cualquiera. Son las relaciones internas de la vida divina. Y, desde luego, las relaciones internas no están condicionadas por la actualización de la libertad finita. Pero la cuestión que ahora examinamos es la de saber si existen relaciones externas entre Dios y la creatura. La doctrina de la creación afirma que Dios es el fondo creador de todo en todos los momentos. En este sentido, no existe ninguna independencia creatural de la que pudiéramos deducir una relación externa entre Dios y la creatura. Si decimos que Dios está en relación, esta afirmación es tan simbólica como la afirmación de que Dios es un Dios vivo. Y toda relación particular participa de este carácter simbólico. Hemos, pues, de afirmar y negar al mismo tiempo toda relación en la que Dios pasa a ser un objeto para un sujeto, tanto en el ámbito del conocimiento como en el ámbito de la acción. Hemos de afirmarla, porque el hombre es un yo centrado para el cual toda relación entraña un objeto. Hemos de negarla, porque Dios nunca puede convertirse en un objeto para el conocimiento o la acción

del hombre. Por eso, sea o no sea cristiana, la teología mística habla del Dios que se reconoce y se ama a sí mismo a través del hombre. Y esto significa que si Dios se convierte en un objeto, no por ello deja de ser un sujeto.

El carácter inaccesible de Dios, o la imposibilidad de establecer con Él una relación en el sentido propio de la palabra, se expresa en el término "santidad". Dios es esencialmente santo, y toda relación con Él supone la conciencia de que es paradójico estar en relación con lo que es santo. Dios no puede convertirse en un objeto de nuestro conocimiento o en un compañero de nuestra acción. Si hablamos, como ciertamente debemos hacerlo, de la relación yo-tú entre Dios y el hombre, el tú engloba al yo y, por consiguiente, a la relación entera. Si no fuese así, si la relación yo-tú con Dios fuese más propia que simbólica, el yo podría sustraerse a la relación. Pero no existe ningún lugar en el que el hombre pueda sustraerse al tú divino, porque éste incluye al yo y está más cerca del yo que el yo de sí mismo. En términos últimos, constituye un ultraje a la santidad divina hablar de Dios como lo hacemos de los objetos cuya existencia o inexistencia es discutible. Constituye un ultraje a la santidad divina tratar a Dios como un compañero con el que colaboramos o como un poder superior al que influimos con nuestros ritos y plegarias. La santidad de Dios hace imposible su inserción en el contexto de las correlaciones yo-mundo y sujeto-objeto. Dios mismo es el fondo y el sentido de esta correlación, no un elemento suyo. La santidad de Dios requiere que, en relación con Él, abandonemos la totalidad de las relaciones finitas y entremos en una relación que, en el sentido categorial de la palabra, no es en modo alguno una relación. Podemos introducir todas nuestras relaciones en la esfera de lo santo; podemos consagrar lo finito, con todas sus relaciones internas y externas, a través de la experiencia de lo santo; pero, para hacerlo, hemos de trascender primero todas estas relaciones. La teología, que por su naturaleza está siempre en peligro de insertar a Dios en la relación cognoscitiva de la estructura sujeto-objeto del ser, cuando se juzga a sí misma debería acentuar vigorosamente la santidad de Dios y su índole inaccesible.

Los símbolos de la santidad "omnitrascendente" de Dios son la "majestad" y la "gloria". Donde tales símbolos son mayormente visibles es en el monoteísmo exclusivo del Antiguo Testamento y del calvinismo. Para Calvino y sus seguidores, la gloria de Dios constituye la finalidad de la creación y la caída, de la condenación y la salvación. La majestad de Dios excluye la libertad de la creatura y oscurece el amor divino. Tal doctrina fue y sigue siendo un correctivo frente a la imagen sentimental de un Dios que cuida de dar satisfacción a los deseos humanos. Pero al mismo tiempo fue y sigue siendo objeto de justificables críticas. Una afirmación de la gloria de Dios a expensas de la eliminación del amor divino no tiene nada de gloriosa. Y una majestad que caracterice a Dios como un tirano represivo no tiene nada de majestuosa. La majestad y la gloria de Dios no deberían separarse de las demás cualidades de la vida divina. La santidad de Dios no es una cualidad en sí y por sí misma; es aquella cualidad que cualifica de divinas todas las demás cualidades. Su poder es un poder santo; su amor es un amor santo. Los hombres nunca son simples medios para la gloria divina; son también fines. Puesto que los hombres están enraizados en la vida divina y a ella han de retornar, participan en su gloria. La alabanza de la majestad divina incluye la alabanza del destino de la creatura. Por eso la alabanza de Dios desempeña un papel tan decisivo en todas las liturgias, himnos y plegarias. Cierto es que el hombre no se enaltece a sí mismo cuando enaltece la majestad de Dios; pero enaltece la gloria en la que participa por su alabanza.

b) *El poder divino y la creatura.* — 1) La significación de la omnipotencia. — Dios es el poder del ser, que resiste y vence el non-ser. En relación con la creatura, el poder divino se expresa en el símbolo de la omnipotencia. El "Dios todopoderoso" constituye la primera aserción del credo cristiano. Proclama la separación entre el monoteísmo exclusivo y toda religión en la que Dios es menos que el ser en sí o que el poder del ser. Sólo el Dios todopoderoso puede ser la preocupación última del hombre. Un Dios muy poderoso puede pretender que es la preocupación última; pero no lo es, y su pretensión se malogra, porque no puede resistir el non-ser y, en consecuencia, no puede suscitar el coraje último que vence la congoja. La confesión del credo acerca del "Dios Padre todopoderoso", expresa la conciencia cristiana de que la congoja del non-ser es

eternamente yugulada en la vida divina. El símbolo de la omnipotencia constituye la primera y fundamental respuesta a la cuestión implícita en la finitud. Por eso, la mayor parte de las plegarias litúrgicas y personales empiezan con la invocación "Dios todopoderoso".

Tal es el significado religioso de la omnipotencia; pero, ¿cómo puede expresarse teológicamente este significado? En el lenguaje popular, el concepto de "omnipotencia" supone un ser supremo que es capaz de hacer todo cuanto se le antoje. Hemos de rechazar esta noción, tanto en el ámbito religioso como en el ámbito teológico. Convierte a Dios en un ser junto a los otros seres, un ser que se pregunta qué posibilidad va a actualizar entre las innumerables posibilidades que se le ofrecen. Somete a Dios a la ruptura entre potencialidad y realidad —ruptura que, de hecho, es la herencia de la finitud. Desemboca en cuestiones acerca del poder de Dios, que son absurdas en términos de posibilidades lógicamente contradictorias. Al alzarse contra esa caricatura de la omnipotencia de Dios, Lutero, Calvino y demás reformadores interpretaron la omnipotencia como el poder divino por el que Dios es creador en todo momento, en todas las cosas y a través de todas ellas: el Dios todopoderoso es el Dios omniactivo. Sin embargo, tal interpretación presenta una dificultad. Tiende a identificar el poder divino con los acontecimientos concretos en el tiempo y el espacio, y así suprime el elemento trascendente de la omnipotencia de Dios. Es más adecuado definir la omnipotencia divina como el poder del ser que resiste el non-ser en todas sus expresiones y que se manifiesta en el proceso creador bajo todas sus formas.

La fe en el Dios todopoderoso es la respuesta a la búsqueda de un coraje que nos permita vencer la congoja de la finitud. El coraje último se fundamenta en nuestra participación en el poder último del ser. Cuando invocamos con toda seriedad al "Dios todopoderoso", experimentamos el triunfo sobre la amenaza del non-ser, y formulamos con todo coraje una afirmación última de la existencia. No desaparecen ni la finitud ni la congoja, pero son asumidas en la infinitud y el coraje. Sólo en esta correlación debería interpretarse el símbolo de la omnipotencia, porque es absurdo y de índole mágica si se le entiende como la cualidad de un ser supremo que es capaz de hacer todo cuanto se le antoje.

Con respecto al tiempo, la omnipotencia es eternidad; con respecto al espacio, es omnipresencia; y con respecto a la estructura sujeto-objeto del ser, es omnisciencia. Pero tales símbolos requieren ahora una interpretación. Ya nos ocupamos de la causalidad y la substancia en relación con el ser en sí, cuando hablamos del símbolo de Dios como el "fondo creador" del ser, símbolo cuyo término "creador" contenía y trascendía la causalidad, mientras su otro término "fondo" contenía y trascendía la substancia. Aquella interpretación precedió a la interpretación de los otros tres símbolos, porque la creatividad divina precede lógicamente a la relación de Dios con lo creado.

2) La significación de la eternidad. — "Eternidad" es una palabra genuinamente religiosa. Viene a ser como el sustituto de un vocablo inexistente, "omnitemporalidad", el cual sería análogo a omnipotencia, omnipresencia, etc. Quizás es ésta una consecuencia del carácter eminente del tiempo como categoría de finitud. Sólo es divino aquello que nos da el coraje suficiente para soportar la congoja de la existencia temporal. Dondequiera que la invocación "Dios eterno" signifique la participación en lo que vence el non-ser de la temporalidad, se cumple la experiencia de la eternidad.

Es preciso proteger el concepto de eternidad contra dos falsas interpretaciones. La eternidad no es ni la ausencia de tiempo ni la ausencia de fin en el tiempo. La significación de *olim* en hebreo y de *aiones* en griego no indica la ausencia de tiempo; más bien significa el poder de abarcar todos los períodos del tiempo. Como que el tiempo es creado en el fondo de la vida divina, Dios está esencialmente relacionado con él. Si todo lo divino trasciende la hendidura que existe entre potencialidad y realidad, lo mismo cabe decir del tiempo como elemento de la vida divina. Los momentos particulares del tiempo no están separados unos de otros; la presencia no es devorada por el pasado y el futuro; no obstante, lo eterno contiene en su seno lo temporal. La eternidad es la unidad trascendente de los momentos desgarrados del tiempo existencial. No es pertinente identificar la simultaneidad con la eternidad. La simultaneidad borraría los diferentes modos del tiempo; pero el tiempo sin modos es la ausencia de tiempo. Equivaldría a la validez intemporal de una proposición matemática. Si decimos que Dios es un Dios vivo, afirmamos que Dios entraña la tem-

poralidad y, con ella, una relación con los modos del tiempo. Ni siquiera Platón pudo excluir la temporalidad de la eternidad; afirmaba que el tiempo es la imagen en movimiento de la eternidad. Habría sido una locura suponer que el tiempo es la imagen de la ausencia de tiempo. Para Platón, la eternidad contiene el tiempo, aunque fuese el tiempo del movimiento circular. Hegel fue criticado en el terreno lógico por Trendelenburg y en el terreno religioso por Kierkegaard, porque introducía el movimiento en el reino de las formas lógicas. Pero, para Hegel, las formas lógicas de las que describía el movimiento eran los poderes del ser, situados más allá de la realidad en el seno de la vida del "espíritu absoluto" (que desdichadamente suele traducirse por "mente absoluta"), pero actualizados en la naturaleza y en la historia. Hegel señalaba una temporalidad en el seno de lo Absoluto, de la cual el tiempo, tal como nosotros lo conocemos, es a la vez una imagen y una deformación. No obstante, la crítica de Kierkegaard estaba justificada, por cuanto Hegel no se daba cuenta de que la situación humana, que incluye una temporalidad deformada, invalida su intento de dar una interpretación final y completa de la historia. Pero su idea de un movimiento dialéctico en el seno de lo Absoluto concuerda con la significación auténtica de la eternidad. La eternidad no es, pues, la ausencia de tiempo.

Y la eternidad tampoco es la ausencia de fin en el tiempo. El tiempo sin fin, correctamente llamado "mala infinitud" por Hegel, es la reiteración sin fin de la temporalidad. Elevar los momentos desgarrados del tiempo a una significación infinita exigiendo su repetición sin fin, es una idolatría en el sentido más sutil de la palabra. Para todo ser finito, la eternidad en este sentido sería idéntica a la condenación, cualquiera que fuese el contenido de un tiempo sin término final (cf. el mito del judío eterno). Para Dios, significaría su sujeción a un poder superior, es decir, a la estructura de una temporalidad desgarrada. Lo despojaría de su eternidad y lo convertiría en una entidad imperecedera de carácter subdivino. La eternidad tampoco es, pues, la ausencia de fin en el tiempo.

Partiendo de estas consideraciones y de la aserción de que la eternidad incluye la temporalidad, hemos de plantear aún la siguiente cuestión: "¿Qué relación guarda la eternidad con los modos del tiempo?" Para esbozar una respuesta, tendremos que

utilizar la única analogía con la eternidad que nos ofrece la experiencia humana, es decir, la unidad del pasado que recordamos y del futuro que anticipamos en un presente que estamos viviendo. Tal analogía supone un acceso simbólico al significado de la eternidad. De acuerdo con el predominio de que goza el presente en la experiencia temporal, hemos de simbolizar ante todo la eternidad como un presente eterno (*nunc aeternum*). Pero este *nunc aeternum* no es la simultaneidad ni es la negación de que el pasado y el futuro posean un sentido propio e independiente. El presente eterno se mueve del pasado al futuro, pero sin dejar de ser presente. El futuro sólo es un auténtico futuro si permanece abierto, es decir, si lo nuevo puede producirse y si puede ser anticipado. Esta razón es la que indujo a Bergson a insistir en la absoluta abertura del futuro, hasta el punto de hacer a Dios dependiente de lo imprevisto que podría producirse. Pero al proclamar la abertura absoluta del futuro, Bergson devaluó el presente, puesto que negó la posibilidad de su anticipación. Un Dios que no es capaz de anticipar todo futuro posible, queda a merced de un accidente absoluto y no puede ser el fundamento de un coraje último. Este Dios estaría sujeto a la congoja de lo desconocido. No sería el ser en sí. Así, pues, una relativa aunque no absoluta abertura al futuro es la característica de la eternidad. En la vida divina, lo nuevo está más allá de la potencialidad y de la realidad, y se hace real como nuevo en el tiempo y la historia. Sin el elemento de la abertura, la historia carecería de creatividad. Dejaría de ser historia. Pero, sin aquello que limita la abertura, la historia carecería de dirección. Dejaría asimismo de ser historia.

Además, la eternidad de Dios tampoco depende de un pasado concluso. Para Dios, el pasado no está nunca concluso, porque a través de él, Dios crea el futuro; y al crear el futuro, re-crea el pasado. Si el pasado fuese tan sólo la suma total de lo ya acaecido, esta aserción sería absurda. Pero el pasado entraña sus propias potencialidades. Las potencialidades, que llegarán a ser reales en el futuro, no determinan tan sólo el futuro sino también el pasado. El pasado va haciéndose algo diferente a raíz de todo lo nuevo que acaece. Sus aspectos cambian —y este hecho es el que da sentido a la interpretación histórica del pasado. Sin embargo, las potencialidades latentes

en el pasado no son manifiestas antes de que determinen el futuro. Pueden determinarlo por una nueva interpretación que formule la evocación histórica, o por ciertos desarrollos que actualicen algunas potencialidades ocultas. Desde el punto de vista de la eternidad, tanto el pasado como el futuro están abiertos. La creatividad que conduce al futuro también transforma el pasado. Si se concibe la eternidad en términos de creatividad, lo eterno incluye el pasado y el futuro sin despojarlos de su carácter particular como modos del tiempo.

La fe en el Dios eterno constituye el fundamento de un coraje que vence las negatividades del proceso temporal. En ella, no perduran ni la congoja por el pasado ni la congoja ante el futuro. La congoja del pasado es vencida por la libertad de Dios frente al pasado y sus potencialidades. La congoja del futuro es vencida por la dependencia en que se halla lo nuevo con respecto a la unidad de la vida divina. Los momentos desgarrados del tiempo están unidos en la eternidad. Aquí, y no en una doctrina del alma humana, está enraizada la certeza de la participación del hombre en la vida eterna. La esperanza de la vida eterna no se fundamenta en una cualidad substancial del alma humana, sino en su participación en la eternidad de la vida divina.

3) El significado de la omnipresencia. — Hemos de interpretar la relación que guarda Dios con el espacio en términos cualitativos, tal como acabamos de interpretar su relación con el tiempo. Dios no está extendido inacabablemente en el espacio, ni está limitado a un espacio concreto, ni tampoco está desprovisto de espacio. Una teología propensa a una formulación panteísta prefiere la primera alternativa, mientras una teología con tendencias deístas opta por la segunda alternativa. Puede interpretarse la omnipresencia como una extensión de la substancia divina a través de todos los espacios. Pero esto somete a Dios a una espacialidad desgarrada y, por decirlo así, lo sitúa junto a sí mismo, sacrificando el centro personal de la vida divina. Hemos de rechazar esta interpretación, como antes hemos rechazado el intento de someter a Dios a una temporalidad desgarrada en términos de una reiteración sin fin. También puede interpretarse la omnipresencia como significando que Dios está presente "personalmente" en un lugar circunscrito (arriba, en el cielo), pero que simultáneamente se halla asimismo presente

con su poder en todo lugar (aquí abajo, en la tierra). Esta descripción es igualmente inadecuada. Los símbolos espaciales de arriba y abajo en modo alguno deberían entenderse literalmente. Cuando Lutero decía que la "diestra de Dios" no está en un *locus circumscriptus* sino por doquier, puesto que el poder y la creatividad de Dios actúan en todas partes, destruía la interpretación tradicional de la omnipresencia de Dios y manifestaba la doctrina de Nicolás de Cusa según la cual Dios está en todas las cosas, tanto en lo que es céntrico como en lo que es periférico. En una concepción del universo como la actual, que no ofrece el menor asidero para una visión tripartita del espacio cósmico en términos de tierra, cielo y mundo inferior, la teología debe acentuar el carácter simbólico de los símbolos espaciales, a pesar de que la Biblia y el culto los utilicen en un sentido preferentemente literal. Casi toda la doctrina cristiana ha sido modelada por estos símbolos y ahora necesita que sea formulada de nuevo a la luz de un universo espacialmente monista. La expresión "Dios está en el cielo" significa que Su vida es cualitativamente distinta de la existencia de la creatura. Pero no significa que "viva en" un lugar especial o que de él "descienda" a la tierra.

Finalmente, la omnipresencia no es la ausencia de espacio. Hemos de rechazar toda estrictez en la vida divina, lo mismo que la simultaneidad y la ausencia de tiempo. Dios crea la extensión en el fondo de su vida, allí donde arraiga todo lo que es espacial. Pero Dios no está sometido a la extensión; la trasciende y en ella participa. La omnipresencia de Dios es su participación creadora en la existencia espacial de sus creaturas.

Se ha sugerido que, debido a su espiritualidad, Dios posee una relación con el tiempo pero no con el espacio. Se ha afirmado que la extensión caracteriza la existencia corporal, existencia que no puede afirmarse de Dios, ni siquiera simbólicamente. Pero este argumento se apoya en una ontología impropia. No podemos decir, ciertamente, que Dios es un cuerpo. Pero si decimos que es Espíritu, los elementos ontológicos de la vitalidad y la personalidad quedan incluidos en Dios y, con ellos, la participación de la existencia corporal en la vida divina. Ambos elementos, la vitalidad y la personalidad, tienen una base corporal. Por eso, al arte cristiano le es lícito incluir en la

Trinidad al Cristo corporalmente resucitado; por eso, el cristianismo prefiere el símbolo de la resurrección a los demás símbolos de la vida eterna; por eso, ciertos místicos y filósofos cristianos han subrayado que la "corporalidad es el fin de los caminos de Dios" (Ötinger). Ésta es una consecuencia necesaria de la doctrina cristiana de la creación y su recusación de la doctrina griega que consideraba la *materia* como principio antiespiritual. Sólo sobre esta base es posible afirmar la presencia eterna de Dios, ya que la presencia integra el tiempo con el espacio.[10]

La omnipresencia de Dios supera la congoja de no poseer un espacio propio y nos confiere el coraje preciso para aceptar las inseguridades y las congojas de la existencia espacial. En la certeza del Dios omnipresente, nos sentimos siempre a cubierto y a la intemperie, arraigados y desarraigados, sedentarios y errantes, situados y desplazados, conocidos en un único lugar y desconocidos en todos los lugares.

Y en la certeza del Dios omnipresente, moramos siempre en el santuario. Moramos en un lugar santo cuando nos hallamos en el lugar más secular, y el lugar más santo es aún secular comparado con nuestro lugar en el fondo de la vida divina. Siempre que somos sensibles a la omnipresencia divina, se quiebra toda diferencia entre lo sagrado y lo profano. La presencia sacramental de Dios es una consecuencia y una manifestación real de su omnipresencia —consecuencia y manifestación que, por supuesto, están condicionadas por la historia de la revelación y por los símbolos concretos que por ella han sido creados. Su presencia sacramental no es la aparición de alguien que habitualmente está ausente y sólo viene ocasionalmente. Si siempre fuésemos sensibles a la presencia divina, no existiría diferencia alguna entre lugares sagrados y lugares seculares —pues no existe tal diferencia en la vida divina.

4) El significado de la omnisciencia. — El símbolo de la omnisciencia expresa el carácter espiritual de la omnipotencia y de la omnipresencia divinas. Está relacionado con la estructura sujeto-objeto de la realidad e indica la participación y la trascendencia divinas respecto a esta estructura.

10. La palabra latina *praesentia*, lo mismo que el vocablo alemán *Gegenwart*, contiene una imagen espacial: "Una cosa que está ante uno".

Ante todo, la teología tiene que eliminar las absurdidades en que abunda su interpretación. La omnisciencia no es la facultad que posee un ser supremo, a quien se supone conocedor de todos los objetos pasados, presentes y futuros, y, además, de todo cuanto habría podido acaecer si lo que ha acaecido no hubiese acaecido. Lo absurdo de tal imagen se debe a la imposibilidad de insertar a Dios en el esquema sujeto-objeto, aunque esta estructura tiene su fundamento en la vida divina. Así, pues, si hablamos del conocimiento divino y de su carácter incondicional, lo hacemos simbólicamente, indicando con ello que Dios no está presente de un modo que todo lo penetre, sino que su presencia es espiritual. Nada está fuera de la unidad centrada de su vida; nada le es extraño, oscuro, oculto, aislado, inalcanzable. Nada cae fuera de la estructura de *logos* del ser. El elemento dinámico no puede romper la unidad de la forma; la cualidad abismal no puede devorar la cualidad racional de la vida divina.

Esta certeza entraña ciertas implicaciones para la existencia personal y cultural del hombre. En la vida personal, esta certeza significa que no existe una oscuridad absoluta en el ser de una persona. No existe nada que esté absolutamente oculto en su interior. Lo oculto, lo oscuro, lo inconsciente, está presente en la vida espiritual de Dios. Es imposible evadirnos de ella. Pero, por otra parte, la congoja de lo oscuro y de lo oculto queda superada en la fe en la omnisciencia divina. Esto excluye toda dualidad última. No excluye el pluralismo de los poderes y de las formas; pero excluye la hendidura del ser que hace a las cosas extrañas entre sí y sin una mutua relación. Así, pues, la omnisciencia divina es el fundamento lógico (aunque no siempre consciente) de la creencia en la abertura de la realidad al conocimiento humano. Nosotros *conocemos* porque participamos del conocimiento divino. La verdad no es absolutamente inalcanzable por nuestras mentes finitas, puesto que la vida divina en la que estamos enraizados encarna toda la verdad. A la luz del símbolo de la omnisciencia divina, percibimos el carácter fragmentario de todo conocimiento finito, pero no como una amenaza contra nuestra participación en la verdad; y percibimos asimismo el carácter quebrado de todo significado finito, pero no como la causa de una absurdidad última. La duda acerca de la verdad y del significado, que es la herencia

de la finitud, queda incorporada a la fe por el símbolo de la omnisciencia divina.

c) *El amor divino y la creatura.*[11] — 1) La significación del amor divino. — El amor es un concepto ontológico. Su elemento emocional es una consecuencia de su naturaleza ontológica. Es falso definir el amor por su elemento emocional, porque así se desemboca necesariamente en unas interpretaciones sentimentales del significado del amor y se hace problemática su aplicación simbólica a la vida divina. Pero Dios es amor. Y puesto que Dios es el ser en sí, hemos de decir que el ser en sí es amor. Todo esto, no obstante, sólo es comprensible porque la realidad concreta del ser es la vida. La índole del proceso de la vida divina es la índole del amor. Según la polaridad ontológica de individualización y participación, todo proceso vital une una tendencia hacia la separación con una tendencia hacia la reunión. La unidad inviolada de estas dos tendencias constituye la naturaleza ontológica del amor. Su conciencia como plenitud de la vida constituye la naturaleza emocional del amor. La reunión presupone la separación. El amor está ausente allí donde no existe la menor individualización, y el amor sólo puede realizarse plenamente allí donde existe una plena individualización, es decir, en el hombre. Pero también el individuo anhela retornar a la unidad a la que pertenece y en la que participa por su naturaleza ontológica. Este anhelo por la reunión constituye un elemento de todo amor, y su realización, por fragmentaria que sea, la vivimos como una bendición.

Si decimos que Dios *es* amor, aplicamos a la vida divina nuestra experiencia de la separación y de la reunión. Como en el caso de la vida y del espíritu, hablamos simbólicamente de Dios cuando lo consideramos como amor. Dios *es* amor —y esto significa que la vida divina posee la índole del amor, pero de un amor situado más allá de la distinción entre potencialidad y realidad. Significa, pues, que es un misterio para el entendimiento finito. El Nuevo Testamento utiliza el término *ágape* para hablar del amor divino. Pero también se sirve de

11. Cf. la obra del mismo Paul Tillich, *Amor, poder y justicia*, trad. de Helena Calsamiglia, Barcelona, LIBROS DEL NOPAL, 1970. — *N. del T.*

este término para designar tanto el amor del hombre por el hombre como el amor del hombre por Dios. Algo de común tiene que existir en esas tres relaciones de amor. Para descubrirlo, hemos de comparar el tipo *ágape* del amor con los otros tipos. En pocas palabras, podemos decir: el amor como *libido* es el movimiento de quien está en la necesidad hacia aquello que satisface su necesidad. El amor como *philia* es el movimiento del igual hacia su unión con el igual. El amor como *eros* es el movimiento de lo que es inferior en poder y significación hacia lo que es superior. Es obvio que en los tres tipos de amor está presente el elemento del deseo, sin que esto contradiga la bondad creada del ser, puesto que la separación y el anhelo por la reunión pertenecen a la naturaleza esencial de la vida de la creatura. Pero existe una forma de amor que trasciende a las otras formas: el deseo de que se cumpla plenamente el anhelo del otro ser, el anhelo de *su* plenitud última. Todo amor, excepto el *ágape*, depende de ciertas características contingentes que cambian y son fragmentarias. Depende de la repulsión y de la atracción, de la pasión y de la simpatía. El *ágape*, en cambio, es independiente de tales estados. Afirma al otro incondicionalmente, es decir, con independencia de que sus cualidades sean mejores o peores, agradables o desagradables. El *ágape* une al amante y al amado en la imagen de la plenitud que Dios tiene de ambos. Por eso, el *ágape* es universal; nadie con quien sea técnicamente posible una relación concreta ("el prójimo") queda excluido del *ágape*; y tampoco nadie es objeto de preferencia alguna. El *ágape* acepta al otro a pesar de su resistencia. Sufre y perdona. Busca la plenitud personal del otro. *Caritas* es la traducción latina de *ágape*; de ella procede la palabra inglesa *charity* (caridad), que se ha ido deteriorando con el tiempo hasta quedar reducida al nivel de "empresas caritativas". Pero, incluso en este sentido equívoco, nos remite al tipo *ágape* del amor, el cual va en busca del otro a causa de la unidad última del ser con el ser en el seno del fondo divino.

Por lo que hemos dicho acerca de la creatividad providencial de Dios, es obvio que este tipo de amor constituye la base para formular la aserción de que Dios es amor. Dios labora para lograr la plenitud de toda creatura y la reunión en la unidad de Su vida de todo lo que está separado y roto. Como que

el *ágape* se halla habitualmente (aunque no siempre ni necesariamente) vinculado a los otros tipos de amor, es natural que el simbolismo cristiano haya utilizado estos tipos para hacer concreto el amor divino. Cuando el lenguaje piadoso habla del anhelo que Dios siente por su creatura y cuando el lenguaje místico habla de la necesidad que Dios tiene del hombre, se introduce el elemento *libido* en la noción del amor divino, aunque sea bajo la forma del simbolismo poético-religioso, porque Dios nada necesita. Cuando el lenguaje bíblico y el lenguaje piadoso sugieren que los discípulos son los "amigos de Dios" (o de Cristo), se introduce el elemento *philia* en la noción del amor divino, aunque de manera metafórica y simbólica, porque ninguna igualdad existe entre Dios y el hombre. Si en lenguaje religioso y teológico se describe a Dios como el que encamina el universo entero hacia el *eschaton*, es decir, hacia la realización última en la que Dios lo es "todo en todo", esta actitud puede compararse con el tipo *eros* del amor, con la lucha para lograr el *summum bonum*; pero sólo puede compararse, no equipararse, con el *eros*, porque Dios en su eternidad trasciende tanto la plenitud como la implenitud de la realidad. Los tres tipos de amor contribuyen, pues, a la simbolización del amor divino, pero el símbolo fundamental y el único adecuado es el *ágape*.

El *ágape* entre los hombres y el *ágape* de Dios por el hombre se corresponden entre sí, puesto que este último constituye el fondo del primero. Pero el *ágape* del hombre por Dios queda fuera de esta estricta correlación. Afirmar la significación última de Dios y anhelar su plenitud última no es amor en el mismo sentido que lo es el *ágape*. Aquí no se ama a Dios "a pesar de" o en el perdón, como ocurre en el *ágape* por el hombre. Por consiguiente, esta palabra sólo puede utilizarse aquí en el sentido general de amor y acentuando la unión voluntaria del hombre con la voluntad divina. La palabra latina *dilectio*, que indica el elemento de opción en el acto de amor, describe mejor esta situación. Sin embargo, el amor que el hombre siente por Dios es fundamentalmente un amor de tipo *eros*. Implica la elevación de lo inferior a lo superior, de los bienes inferiores al *summum bonum*. Admitir la existencia de un conflicto irreductible entre el *eros* y el *ágape* no es óbice para que los teólogos afirmen que el hombre alcanza su bien

supremo en Dios y que anhela su plena realización en Dios. Si el *eros* y el *ágape* no pueden estar unidos, el *ágape* por Dios es imposible.

Se ha dicho que el amor con el que el hombre ama a Dios es el amor con el que Dios se ama a sí mismo. Nos hallamos aquí ante una afirmación que expresa simplemente la verdad de que Dios es un sujeto incluso allí donde parece ser un objeto, y que apunta, directamente, a un amor de sí divino e, indirectamente, por analogía, a un amor de sí humano que constituye una exigencia divina. Cuando la relación que media entre las *personae* trinitarias se describe en términos de amor (*amans, amatus, amor*— Agustín), nos hallamos entonces ante una afirmación acerca del Dios que se ama a sí mismo. Las diferencias trinitarias (separación y reunión) nos permiten hablar del amor de Dios por sí mismo. Sin la separación de sí mismo, es imposible el amor de sí. Esto es aún más evidente, si la diferencia en el seno de Dios incluye la infinitud de las formas finitas, que están separadas y reunidas en el proceso eterno de la vida divina. La vida divina es el amor de Dios por sí mismo. Por la separación *en* sí mismo, Dios se ama a sí mismo. Y por la separación *de* sí mismo (en la libertad de la creatura) Dios realiza su amor de sí mismo —ante todo porque Dios ama lo que está alienado de sí mismo.

Así es posible aplicar el término *ágape* al amor con que el hombre se ama a sí mismo, es decir, a sí mismo como imagen eterna de la vida divina. El hombre puede tener para consigo mismo las otras formas de amor, como son la simple autoafirmación, la *libido*, la amistad y el *eros*. Ninguna de estas formas es mala como tal. Pero se convierten en malas cuando no se hallan sujetas al criterio del amor de sí en el sentido del *ágape*. Donde falta este criterio, el auténtico amor de sí se convierte en un falso amor de sí, es decir, en un egoísmo que está siempre vinculado al desprecio y odio por uno mismo. La distinción entre estas dos formas contradictorias de amor de sí reviste una importancia extrema. Una de ellas es una imagen del amor de sí divino; la otra se alza contra este amor de sí divino. El amor de sí divino incluye a todas las creaturas; y el verdadero amor de sí humano incluye todo aquello con lo que el hombre está existencialmente unido.

2) El amor y la justicia divinos. — La justicia es aquel as-

pecto del amor que afirma el derecho independiente del objeto y del sujeto en la relación de amor. El amor no destruye la libertad del amado, ni viola las estructuras de su existencia individual y social. Y el amor tampoco subyuga la libertad del que ama, ni viola las estructuras de su existencia individual y social. El amor, como reunión de quienes están separados, no los deforma ni los destruye en su unión. Existe un amor, sin embargo, que es una sumisión caótica de sí mismo o una imposición caótica del otro; no es un amor real, sino un amor "simbiótico" (Erich Fromm). Gran parte del amor romántico es de esta índole. Nietzsche tenía razón cuando insistía en que una relación de amor sólo es creadora si por ambas partes entra en la relación de amor un yo independiente. El amor divino incluye la justicia que reconoce y salvaguarda la libertad y el carácter único del amado. Hace justicia al hombre mientras lo encamina a su plenitud. No lo fuerza ni lo abandona; lo llama y lo atrae a la reunión.

Pero en este proceso, la justicia no sólo afirma y atrae; también resiste y condena. Este hecho ha suscitado la teoría según la cual existe un conflicto en Dios entre el amor y la justicia. A menudo los diálogos entre judíos y cristianos han sufrido las consecuencias de tal postulado. Los ataques políticos contra la idea cristiana del amor no son conscientes de la relación que existe entre el amor y la justicia en Dios y en el hombre. Y lo mismo podríamos decir de gran parte del pacifismo cristiano cuando ataca las luchas políticas en pro de la justicia.

Con frecuencia se han preguntado los hombres qué relación guarda el amor divino con el poder divino, sobre todo con el poder que satisface las exigencias de la justicia. Y han advertido la existencia de un conflicto entre el amor divino, por una parte, y la ira divina contra los que violan la justicia, por la otra parte. En principio, todas estas cuestiones reciben su respuesta en la interpretación del amor en términos ontológicos y del amor divino en términos simbólicos. Pero a la teología sistemática se le exigen unas respuestas concretas y, aunque esta teología no puede terciar en la discusión de los problemas específicos de la ética social, es de su incumbencia mostrar que toda respuesta ética se fundamenta en una aserción implícita o explícita acerca de Dios.

Hemos de subrayar que no es el poder divino como tal el

que se halla en conflicto con el amor divino. El poder divino es el poder del ser en sí, y el ser en sí es concretamente real en la vida divina cuya naturaleza es el amor. Sólo es imaginable un conflicto en relación con la creatura que viola la estructura de la justicia y así viola el amor mismo. Cuando esto ocurre —y es propio de la índole de la existencia creatural que esto ocurra universalmente—, suscita el juicio y la condenación. Pero no los suscita por un acto particular de cólera o de sanción divinas, sino por la reacción del poder amoroso de Dios contra aquel que viola el amor. La condenación no es la negación del amor, sino la negación de la negación del amor. Es un acto de amor sin el cual el non-ser triunfaría sobre el ser. Es la manera según la cual lo que ofrece resistencia al amor, es decir, a la reunión en la vida divina de lo que está separado, es abandonado a la separación y a la inevitable destrucción que la separación acarrea. El carácter ontológico del amor resuelve el problema de la relación entre el amor y la justicia distributiva. El juicio es un acto de amor que entrega a la autodestrucción lo que se resiste al amor.

Esto es lo que de nuevo hace posible que la teología se sirva del símbolo de "la ira de Dios". Desde muy antiguo se ha caído en la cuenta de que tal símbolo equivalía a atribuir a Dios unos sentimientos humanos, a la manera de las leyendas paganas que hablan del "furor de los dioses". Pero lo que resulta imposible en una comprensión literal, es perfectamente posible y a menudo necesario en un símbolo metafórico. La ira de Dios no es ni un sentimiento divino paralelo a su amor, ni un motivo de acción a la par de su providencia; es un símbolo emocional para designar la acción del amor que rechaza y abandona a la autodestrucción lo que se le resiste. La experiencia de la ira de Dios es la conciencia de la naturaleza autodestructora del mal, es decir, de los actos y actitudes en los que la creatura finita se mantiene separada del fondo del ser y se resiste al amor reunificador de Dios. Tal experiencia es real, y por ello resulta inevitable el símbolo metafórico de "la ira de Dios".

El juicio, que entraña la condenación y la ira de Dios, posee ciertas connotaciones escatológicas y suscita la cuestión de un posible límite del amor divino. La amenaza del juicio final y los símbolos de la condenación o de la muerte eterna indican

ese límite. Pero es necesario establecer una distinción entre eterno y perdurable. La eternidad, como cualidad de la vida divina, no puede ser atribuida a un ser que, como condenado, está separado de la vida divina. Donde termina el amor divino, termina el ser; de ahí que la condenación sólo pueda significar que la creatura es abandonada al non-ser por el que ella ha optado. El símbolo de la "muerte eterna" es incluso más expresivo, cuando se interpreta como la autoexclusión de la vida eterna y, por ende, del ser. Pero si se habla de una condenación perdurable o sin fin, se afirma una duración temporal que no es temporal. Tal concepto es contradictorio por naturaleza. Un individuo, dotado de una autoconciencia concreta, es temporal por naturaleza. La autoconciencia, como posibilidad de experimentar la felicidad o el sufrimiento, incluye la temporalidad. En la unidad de la vida divina, la temporalidad está unida a la eternidad. Si la temporalidad se halla completamente separada de la eternidad, es un mero non-ser y, por consiguiente, es incapaz de dar forma a la experiencia, ni siquiera a la experiencia del sufrimiento y del desespero.

Cierto es que no se puede obligar a la libertad finita a que se una con Dios, porque ésta es una unión de amor. Un ser finito puede estar separado de Dios y puede resistirse indefinidamente a su reunión con Dios; puede verse arrojado a la autodestrucción y al desespero absoluto; pero incluso esta situación es obra del amor divino, como con tanto acierto nos recuerda la inscripción que Dante vio grabada a la entrada del infierno (canto III). El infierno sólo tiene ser en la medida en que está unido al amor divino. No es el límite de este amor divino. El único límite lo constituye la resistencia de la creatura finita.

La expresión final de la unidad del amor y de la justicia en Dios es el símbolo de la justificación. Este símbolo indica la validez incondicional de las estructuras de la justicia, pero al mismo tiempo el acto divino por el que el amor desbarata las consecuencias inmanentes de la violación de la justicia. La unidad ontológica del amor y la justicia se manifiesta en la revelación final como la justificación del pecador. El amor divino en relación con la creatura injusta es la gracia.

3) El amor divino como gracia y predestinación. — El término "gracia" (*gratia, charis*) cualifica todas las relaciones entre Dios y el hombre de tal manera que éstas son libremente iniciadas por Dios y en modo alguno son tributarias de nada de cuanto haga o desee la creatura. Podemos distinguir dos formas fundamentales de gracia: la gracia que caracteriza la creatividad triple de Dios y la gracia que caracteriza la actividad salvífica de Dios. La primera forma de gracia es simple y directa; a todo cuanto es le procura la participación en el ser, y a todo ser individual le confiere una participación única. La segunda forma de gracia es paradójica; confiere plenitud a lo que está separado de la fuente de la plenitud, y acepta lo que es inaceptable. Es posible distinguir una tercera forma de gracia, que sirve de intermediaria entre las dos anteriores y une los elementos de ambas, es decir, la gracia providencial de Dios. Esta gracia pertenece, por un lado, a la gracia creadora y, por el otro lado, a la gracia salvífica, puesto que la finalidad perseguida por la creatividad directora o providencial de Dios es la realización plenaria de la creatura a pesar de su resistencia. El término clásico para designar esta clase de gracia es *gratia praeveniens* ("gracia preveniente"), y es la que prepara para la aceptación de la gracia salvífica a través de los procesos de la naturaleza y de la historia.

No todos están preparados para aceptar la gracia salvadora. Y esto suscita el problema de la relación que media entre el amor divino y el destino último del hombre: la cuestión de la predestinación. Ahora, no podemos discutir a fondo esta cuestión, porque presupone la doctrina de la justificación por la fe, concepto que constituye una protección afirmativa contra la incertidumbre y contra la arrogancia humanas. Pero como posee implicaciones directas para la doctrina del amor divino, hemos de discutirla parcialmente. Ante todo, no es posible entenderla como una doble predestinación, puesto que así violaría tanto el amor divino como el poder divino. Ontológicamente, la condenación eterna es una contradicción en los términos. Establece una hendidura eterna en el seno del ser en sí. Lo demoníaco, cuya característica es exactamente esta hendidura, habría alcanzado entonces la coeternidad con Dios —y el non-ser se habría instalado en el mismo corazón del ser y del amor. La doble predestinación no es un auténtico símbolo religioso; es una consecuencia lógica de la idea religiosa de la predestinación. Pero es una falsa consecuencia, como lo son en teología todas las consecuencias lógicas que no están enraizadas en

una participación existencial. No tenemos ninguna participación existencial en la condenación eterna de los demás. Sólo poseemos la experiencia existencial de la amenaza de la propia autoexclusión de la vida eterna. Y esta experiencia constituye la base del símbolo de la condenación. La predestinación, como correlativo religioso de la "justificación por la sola fe", hemos de considerarla, lo mismo que la providencia, a la luz de la polaridad ontológica entre libertad y destino. La predestinación es la providencia con respecto al destino último de uno mismo. Nada tiene que ver con la determinación en términos de una metafísica determinista, cuyo carácter inadecuado y obsoleto ya hemos demostrado. Pero la noción de predestinación tampoco hace referencia al indeterminismo. Más bien nos indica que hemos de interpretar en términos simbólicos la relación de Dios con su creatura. Aquí se nos exige que pensemos a dos niveles. Al nivel de la creatura, los elementos ontológicos y las categorías pueden ser aplicados en su sentido propio y literal. Al nivel de la relación de Dios con la creatura, las categorías son afirmadas y al mismo tiempo negadas. En su sentido literal, la palabra "predestinación" entraña la causalidad y la determinación. Cuando se entiende de este modo, Dios es concebido como una causa física o psicológica de índole determinista. Es, pues, preciso que consideremos la predestinación en su sentido simbólico; entonces esta palabra nos remite a la experiencia existencial de que, en relación a Dios, el acto de Dios siempre es lo que abre la marcha, y de que, para estar seguros de la propia realización plenaria, podemos y debemos mirar únicamente la actividad de Dios. Entendida de esta manera, la predestinación es la más alta afirmación del amor divino, y no su negación.

El amor divino es la respuesta final a las cuestiones implícitas en la existencia humana, incluso la finitud, la amenaza de ruptura y la alienación. De hecho, esta respuesta nos es dada únicamente en la manifestación del amor divino bajo las condiciones de la existencia. Es la respuesta cristológica, a la que la doctrina del amor divino confiere un fundamento sistemático, aunque no podríamos hablar de este fundamento si antes no hubiésemos recibido la respuesta cristológica. Pero lo que es existencialmente primero, puede ser sistemáticamente segundo, y viceversa. Y esto es igualmente verdadero con respecto

a la doctrina de la Trinidad. Hemos discutido su fundamento lógico en la estructura de la vida, pero no hemos discutido su fundamento existencial, es decir, la aparición de Jesús como el Cristo. Sólo después de tal discusión podremos presentar una doctrina de la Trinidad plenamente desarrollada.

d) *Dios como Señor y como Padre.* — Cuando los símbolos de "vida", "espíritu", "poder", "amor", "gracia", etc., se aplican a Dios en la vida piadosa, constituyen los elementos de los dos principales símbolos de nuestra relación personal con Dios, es decir, Dios como Señor y Dios como Padre. Los demás símbolos que presentan este carácter de yo-tú quedan representados por estos dos. Los símbolos de "Rey", "Juez", "Altísimo", etc., pertenecen al ámbito simbólico de Dios como Señor, mientras los símbolos de "Creador", "Ayuda", "Salvador", etc., pertenecen al ámbito simbólico de Dios como Padre. No existe ningún conflicto entre estos dos símbolos o ámbitos de símbolos. Si invocamos a Dios como "Señor mío", esta invocación entraña asimismo el elemento paternal. Si invocamos a Dios como "Padre celeste", esta invocación entraña asimismo el elemento de señorío. Son inseparables ambos elementos; el mero intento de acentuar uno de ellos frente al otro destruye la significación de ambos. El Señor, que no es el Padre, es demoníaco; el Padre, que no es el Señor, es sentimental. La teología se ha equivocado tanto en una como en otra dirección.

Dios como Señor y los demás símbolos con él relacionados, expresan el poder santo de Dios. "Señor" es ante todo un símbolo que manifiesta la inasequible majestad de Dios, la distancia infinita que media entre Dios y la creatura, la gloria eterna de Dios. "Señor" es, en segundo lugar, un símbolo que representa el Logos del ser, la estructura de la realidad, que se presenta en la alienación existencial del hombre como ley divina y expresión de la voluntad divina. En tercer lugar, "Señor" es un símbolo del gobierno ejercido por Dios sobre el conjunto de la realidad según el *telos* interior de la creación, la realización última de la creatura. Bajo estos tres aspectos, Dios es llamado el "Señor". Ciertos teólogos utilizan el símbolo "Señor" y excluyen todos aquellos que expresan el amor unificante de Dios. Pero el Dios que sólo es el Señor se convierte fácilmente en un déspota que dicta sus leyes a sus súbditos y les

exige una obediencia heterónoma y una aceptación indiscutida de sus órdenes. La obediencia a Dios cobra entonces una mayor importancia que el amor a Dios. El hombre se siente quebrantado por juicios y amenazas antes de sentirse aceptado. Y así se rompen tanto su autonomía racional como su voluntad. El Señor que sólo es Señor destruye la naturaleza creada de sus súbditos para salvarlos. Tal es la deformación autoritaria que acarrea el símbolo de Dios como Señor; pero es una deformación prácticamente inevitable, si a Dios no se le concibe también como Padre.

Mientras "Señor" constituye fundamentalmente la expresión de la relación que une al hombre con el Dios que es poder santo, "Padre" constituye fundamentalmente la expresión de la relación que media entre el hombre y el Dios que es amor santo. El concepto de "Señor" expresa la distancia; el concepto de "Padre" expresa la unidad. En primer lugar, "Padre" es un símbolo de Dios como fondo creador del ser, del ser del hombre. Dios como Padre es el origen del que el hombre continuamente depende, porque se halla eternamente enraizado en el fondo divino. En segundo lugar, "Padre" es un símbolo de Dios en cuanto Dios salvaguarda al hombre por su creatividad sustentadora y lo encamina hacia su plenitud por su creatividad directora. En tercer lugar, "Padre" es un símbolo de Dios en cuanto Dios justifica al hombre por la gracia y lo acepta aunque sea inaceptable. Existen teologías que, junto con la mayor parte del pensamiento popular, tienden a acentuar con tanto vigor el símbolo de "Padre", que se olvidan de que es Dios el Señor quien es el Padre. Pero si se descuida este aspecto, se concibe entonces a Dios como un Padre amistoso que da a los hombres todo cuanto éstos quieren que les dé y que perdona a todos cuantos quieren ser perdonados. Dios mantiene así con el hombre una relación familiar. El pecado pasa a ser un acto privado por el que se hiere a alguien que fácilmente perdona, como perdonan los padres humanos que también tienen necesidad de ser a su vez perdonados. Pero Dios no está en una relación privada con el hombre, tanto si es una relación familiar como una relación pedagógica. Dios representa el orden universal del ser y no puede actuar como si fuese un padre "amistoso", es decir, manifestando un amor sentimental por sus hijos. La justicia y el juicio no pueden ser abrogados en su

perdón. La interpretación sentimental del amor divino es responsable de la aserción según la cual la interpretación que nos da Pablo de la cruz de Cristo y su doctrina de la expiación contradicen el simple ruego del perdón de nuestros pecados que formulamos en el padrenuestro. Esta aserción es falsa. La conciencia de culpabilidad no puede ser superada por la simple seguridad de que el hombre es perdonado. El hombre sólo puede creer en el perdón, si la justicia queda a salvo y la culpa es confirmada. Dios tiene que seguir siendo Señor y Juez, a pesar del poder reunificador de su amor. Los símbolos de "Señor" y de "Padre" se completan mutuamente, tanto teológica como psicológicamente. Quien es únicamente Señor no puede ser la preocupación última del hombre. El Señor que sólo es Señor suscita una resistencia revolucionaria, perfectamente justificada, que sólo puede ser quebrantada por las amenazas. Y si realmente queda rota, la represión genera un tipo de humildad que contradice la dignidad y la libertad del hombre. En cambio, el Padre que sólo es Padre suscita un respeto que fácilmente se convierte en deseo de independencia, una gratitud que fácilmente se convierte en indiferencia, un amor sentimental que fácilmente se convierte en desdén, y una confianza ingenua que fácilmente se convierte en decepción. Los teólogos deben considerar con profunda seriedad la crítica con que la psicología y la sociología atacan los símbolos personalistas de la relación del hombre con Dios. Hemos de reconocer que los dos símbolos centrales, Señor y Padre, resultan escandalosos para mucha gente, porque los teólogos y los predicadores no han querido discernir las consecuencias psicológicas, a menudo desconcertantes, que implica el uso tradicional de estos símbolos. De ahí la necesidad que subrayemos la doble faz que presentan estos símbolos y demás descripciones simbólicas de la vida divina y de nuestra relación con ella. Por una parte, están determinados por la realidad trascendente que expresan; por la otra parte, están influidos por la situación de aquellos a quienes señalan esta realidad. La teología debe considerar ambos aspectos e interpretar los símbolos de tal modo que pueda establecerse entre ellos una correlación concreta.

"Señor" y "Padre" son los símbolos centrales de nuestra relación yo-tú con Dios. Pero la relación yo-tú, aunque sea la relación central y más dinámica, no es la única, ya que Dios es

el ser en sí. En ciertas invocaciones como "Dios todopoderoso", se manifiesta el irresistible poder de la creatividad de Dios; en la de "Dios eterno", se hace patente el fondo inmutable de toda vida. Además de estos símbolos invocatorios, existen los símbolos usados en la meditación, en los que la relación yo-tú es menos explícita, aunque nunca deja de ser implícita en ellos. Contemplar el misterio del fondo divino, considerar la infinitud de la vida divina, intuir la maravilla de la creatividad divina, adorar la inagotable significación de la automanifestación divina —todas estas experiencias nos remiten a Dios sin que entrañen una explícita relación yo-tú. A menudo, una plegaria que se inicia invocando a Dios como Señor o como Padre, se eleva luego a la contemplación del misterio del fondo divino. Y una meditación del misterio divino puede acabar en una plegaria a Dios como Señor o como Padre.

De nuevo hemos de insistir ahora en que la posibilidad de usar los símbolos de "Señor" y de "Padre", sin que susciten ni un sentimiento de rebeldía ni una humillante sumisión, sin que acarreen ni una decepción ideológica ni un dudoso sentimentalismo, sólo nos la proporciona la manifestación del Señor y Padre como Hijo y Hermano en las condiciones de la existencia. La cuestión con la que concluye la doctrina de Dios es la búsqueda de una doctrina de la existencia y del Cristo.

INDICE DE AUTORES Y MATERIAS

abismo, 109, 147 s., 152, 159 s., 205, 207-9, 214, 227, 279, 292
absolutismo, 114 s., 118-22, 131, 197-200, 218
absoluto, 199 s., 278
abstracción, 145
absurdo, 245, 260, 271
accidentes, 255 s.
acontecimiento-signo, 154-7, 164
actus purus, 234, 316, 318
Adán, 227, 251, 267, 328, 331-3
ágape, 359-61
Agustín, 74, 89, 117, 224, 267 s., 330, 336, 361
agustiniano, 62, 305
ahora eterno, 271
aislamiento, 258
Alejandro de Hales, 62, 203
alianza, 166, 188, 293
alienación, 73, 92, 94, 128 s., 134, 267, 361, 366
alma, 256, 321
América, 119
amor, 199-201, 358-67; — divino, 348 s., 358-66; — simbiótico, 362; — a sí mismo, 361
amor intellectualis, 122
analogía, 233
analogia entis, 174, 308
ángeles, 295, 334
Angst, 249
Anselmo, 268
Anticristo, 45
Antiguo Testamento, 74, 177, 179, 186-9, 291
antilegomena, 75
antinomia, 247
antropomorfismo, 293, 311
apócrifos, 75, 155
apolino-dionisíaca, cultura, 45, 186
Apolo, 170
apologética, 18-21, 49 s.
a priori, 217-9
argumento: cosmológico, 269-72; — moral, 268 s.; — ontológico, 264-9; — teleológico, 269-71
argumentum ex ignorantia, 19
Aristóteles, 19, 35, 82, 101, 117, 206, 216, 227, 232, 263, 300, 305
armonismo, 340
arquetipo, 227, 334
arrianismo, 33, 245
arte académico, 108
ascetismo, 276, 326
aseidad, 254, 304, 319, 324
Atanasio, 117
ateísmo, 45, 305, 315
Atenas, 121
autoalienación, 73, 92, 94, 341
autocentridad, 239 s., 241 s.
autoconciencia, 223
autoconservación, 235 s.
autonomía, 91, 114-8, 169, 194-6, 269
autoridad, 70, 72, 76, 116 s., 171, 177, 190 s., 194-6, 368
autorrelación, 215, 220 s., 228, 241
autotrascendencia, 235 s., 247 s.

Bach, J. S., 123
Barth, Karl, 17 s., 21, 47, 55, 64, 74, 87, 163, 330
behaviorismo, 219 s.
Berdiaev, Nicolai, 245, 299, 316
Bergson, Henri, 89, 135, 219, 233, 235, 299, 353
Biblia, 54-7, 71, 74, 208 s., 340; disciplinas bíblicas, 47 s.; descripciones bíblicas, 177
biblicismo, 37 s., 54, 56 s., 76, 168
Böhme, Jakob, 89, 186, 233, 245, 299, 316, 334
bondad, 267
Boodin, John E., 66
Brahma, 276, 295
Brahmán, 175, 276, 295
Brightman, Edgar, 23, 66, 316
Brunner, Emil, 64, 82, 88, 285
budismo, 284 s.
Buenaventura, 62, 117

caída, doctrina de la, 328 s.
calvinismo, 71, 328, 349
Calvino, 87, 90, 281, 285, 336, 349, 350
cambio, 255 s.

Calcedonia, credo de, 82
canon, 75
caos, 233, 259, 318 s., 321 s.
caritas, 359
cartesianos, 220
categorías, 112, 214-7, 249 s., 270, 306 s., 329-31, 366
catolicismo, 17, 46, 57 s., 119, 196, 332
causa (causalidad), 253 s., 270, 305-307
causa prima, 41
causa primera, 270, 306
centro de la historia, 189
cielo, 354 s.
ciencia, 34, 39 s., 297
cinismo, 120 s., 344
círculo teológico, 19, 22-5, 30, 40, 43 s.
Ciro, 162
clasicismo, 118
Clemente de Alejandría, 117
cogitatio, 221, 223
cognición, 106 s.
colectivismo, 228, 258
comprensión *(understanding)*, 133 s., 140 s.
compromiso, 40
comunión, 230
conciencia religiosa, 64
concreto, concreción, 31-3, 274, 276-278, 283, 286 s., 289-91, 293, 303
condenación, 346, 363-6
congoja, 248-61, 267-71, 325, 350, 354, 356 s.
conmoción: del non-ser, 147 s., 152, 154 s., 242; — metafísica, 213 s.; — ontológica, 152
conocimiento, 35, 128-31, 147, 171-174, 202, 206, 231, 357; — controlador, 122, 132-5, 138-42, 147, 231; — de Dios, 307-10; — de revelación, 171-4; — divino, 357; — receptivo, 133-6, 139, 141; unión cognoscitiva, 201-3, 205 s.
conservadurismo, 108, 118-20
contingencia, 238, 254-6, 270, 328
convencionalismo, 124, 127
coraje, 200, 246, 250-7, 267-71, 325, 347, 350-4, 356
cosa, 225 s., 238, 246
cosmogonía, 214
cosmos, 33
creación, 172, 207, 264, 323-30, 347; — dirigente, 206, 324; — originante, 324; — sustentante, 324; finalidad de la —, 338 s.; relatos de la —, 227, 328
creatio ex nihilo, 244, 325 s.
creatividad, 323 s., 329, 359; — directora, 207, 338, 342; — originadora, 324 s., 336; — sustentadora, 335-8
creatura, 254, 329, 347
creaturalidad, 244, 324 s., 328
crecimiento, 235; falso —, 236
cristianos alemanes, 18
Cristo, 94, 251; véase asimismo Jesús como el Cristo.
cristología, 187, 265, 321, 366
criterios formales, 24-30
crítica: histórica, 17; — profética, 186 s.; — racional, 186 s.
criticismo, 121, 129, 134, 142, 197 s.
cruz, 180, 187, 369
cuarto evangelio, 106, 126, 178 s., 180, 194
cuerpo, 321, 355
culpabilidad, 261
culto, 110 s., 116, 125, 195
cultos mistéricos, 146, 187, 295
cultura, 196

character indelebilis, 45

Dante, 364
Darwin, Charles, 173
Dasein, 89, 220
David, 161
decisión, 200, 239-41, 259 s.
deísmo, 206, 301, 336 s., 354
deliberación, 239-41
demiurgo, 264
demoníaco, 72 s., 152 s., 156, 172, 177 s., 184 s., 194, 279-81, 286, 288, 290, 292 s., 317, 322, 365, 367
denotación, 164 s.
Descartes, René, 99, 223, 266
desespero, 261, 364
deshumanización, 134, 226
destino, 172, 237, 240 s., 259-62, 271, 318-20, 324, 328 s., 346
determinismo, 238 s., 242, 254, 260, 262, 366
deus sive natura, 298, 301, 337
Dewey, John, 64, 216
dialéctica, 81 s., 137; — histórica, 340
diastasis, 20
diferencia, 235
Dike, 280
dilectio, 360
dinámica, 108, 232-4, 258 s., 316 s.
dinámico, elemento, 107-9, 118-21, 234, 313, 318
Ding, 225
Dionisio Aeropagita, 300
Dios, 91 s., 94, 205' 224 s., 234, 245, 265-7, 274-9, 320 s., 323 s., 351; — celoso, 293; — como devenir, 317; — como Padre, 309, 367-70; — como rey, 241, 367; — como Señor, 367-70; — como Señor de los ejércitos, 291; — como viviente, 293 s., 311 s., 316, 323 s.; — finito, 316; — personal, 228, 314 s.; cuestión de —, 213, 217, 250 s., 257, 264-6, 269-271; gloria de —, 338, 348 s., 367; intelecto y voluntad de —, 318; ira de —, 87, 281, 363; majestad de —, 348 s.; nombres de —, 312; visión de —, 193
dioses, 274-7, 288, 291; furor de los —, 363
distanciamiento e implicación, 40, 43, 202
docta ignorantia, 112 s.
Dodd, C. H., 55
dogma, 51, 175
dogmática, 50 s.
dogmatismo, 131-4
donum superadditum, 331
dualismo, 93, 105, 129, 156, 289-91, 299, 325
duda, 24
Duns Scoto, 62, 202, 219, 234, 318
duración, 235

Eckhart, Maestro, 186
Edad Media, 85, 117, 125, 196, 231
ego, 221-3, 226
egoísmo, 361
élan vital, 135, 233-5
emanación, 207
emoción, 106 s., 133, 153, 202
emocionalismo, 114, 122-5, 127, 201, 358
empirismo, 100, 202, 224, 231; — inglés, 320
encarnación, 208, 326
encuentro, 71, 75
ensayo, 85
entusiasmo, 150 s., 167; — evangélico, 62, 67, 69, 167
epifanía, 334
episteme, 202
epistemología, 35 s., 95, 99 s., 217
Erasmo, 117
Erlangen, escuela de, 64
eros, 39, 46, 101, 122, 129, 229, 359-61
error, 131
escatología, 326, 360
escepticismo, 99, 117, 120, 129, 267
escolasticismo, 22, 79, 217, 265, 300
escuela alejandrina, 19, 202
esencia, 137, 215 s., 261-4, 304, 326-328
espacio, 216, 247, 252 s., 354-6; ausencia de —, 355
especie, 228
espíritu (espiritual), 30, 41, 67-9, 79 s., 95, 194 s., 205, 320-3, 355-70
Espíritu Santo, 294
espíritus, 290
espiritualistas, 167
espontaneidad, 241, 306, 331
essentia, 232
estático, 107-10, 118-21, 317
estética, 28, 106
esteticismo, 123, 127
estigma, 148, 155, 244
estilo, 61, 232 s.
estímulo y reacción, 239
estoicos, 33, 101, 229, 291, 343
eternidad, 330, 351-4, 364
ética, 50
evolución, 300
existencia, 42, 90-2, 192, 261-4, 265 s., 326-8, 330; — de Dios, 93, 103, 265-72, 304 s.; — histórica, 345
existencial, 40, 42 s., 88 s., 204, 261, 277, 304
existencialismo, 120, 125, 135, 226, 244-6
experiencia, 61-9, 126, 138-41, 217-219; —abierta, 68; — mística, 67; — moral, 113; — religiosa, 77
experimento, 138-41, 171
expiación, 369
expresión, 164-6
expresionismo, 125
éxtasis, 149-55, 164, 168-70, 172, 180

fanatismo, 16
fatum, 240
fe, 24, 30; — filosófica, 39
fenomenología, 66, 143-5, 274, 279
Ficino, Marsilio, 117
Fichte, J. G., 223
filosofía, 34-9, 41, 43 s., 213 s.; — cristiana, 45 s.; — del devenir, 218, 234-6, 255, 299, 318; — de la religión, 48 s.; 269; — de la vida, 135, 220, 234, 259, 299, 302, 318; — existencial, 202, 318, 337; — griega, 31, 117, 206, 233, 242; — primera, 213
filósofo, 39-46
fin en el tiempo, 351, s., 355, 364
finito, 246-9, 305 s., 323 s., 337, 347
finitud, 89-93, 112-4, 148, 216, 246-253, 257-9, 260 s., 264-7, 270-2
Fiore, Joachim de, 67 s.
fondo, 147 s., 152, 204 s., 279, 292, 305; — de la razón, 160; — de la revelación, 204 s.; — del ser, 150, 156 s., 185, 194, 204-8, 265, 271, 303, 307, 314, 317, 363
forma, 202, 232-4, 258 s., 315 s.
formalismo, 114 s., 122-5, 127, 201 s., 232-4
fragmento y sistema, 84
franciscanos, 62 s., 203

Frank, F. H. R., 64
Freud, Sigmund, 173, 233
Fromm, Erich, 362
fundamentalismo, 15-7, 118
futuro, 250-2, 353 s.

Galileo, 117, 173
Geistesgeschichte, 60
Geisteswissenschaft, 23
Gestalt, 86, 102, 106, 147, 155, 221, 241, 331
gnosis, 130, 201 s.
gnosticismo, 187
Goethe, J. W., 132
gracia, 87, 332, 364-6
gradualismo, 300
gratia praeveniens, 365
Gunkel, H., 89

hado, 240, 260, 289, 304, 319, 339, 341, 343
Harnack Adolf von, 33, 206
Hartmann, Eduard, 233
Hartmann, Nicolai, 36
Hartshorne, Charles, 316
Headlam, A. C., 55
hechicería, 156 s.
Hegel, G. W. F., 23, 35, 81, 84, 100, 101, 113, 118, 135, 216, 245, 300, 302, 341, 352
hegelianos, 19, 118, 310
Heidegger, Martin, 89, 216, 219, 220, 244 s., 254
Heráclito, 186, 257, 322
herejía, 51
heteronomía, 90 s., 114-8, 169, 178, 193-7, 269
hinduismo, 31, 175, 285, 295; — de los Vedanta, 31, 285
hipóstasis, 295
historia, 38, 80, 95, 160, 218, 353; centro de la —, 189; — de la cultura, 47, 59, 60, 76, 283; — del dogma, 58; — de la religión, 47 s., 59 s., 76, 92, 182, 274 s., 282, 292; — de la revelación, 182-4, 186, 189, 207; — de la salvación, 190; Señor de la —, 38; investigación histórica, 173
historicismo, 19
historiografía, 140
Hitler, Adolf, 18
Hobbes, Thomas, 223
Hocking, W. E., 22, 65
Hofmann, J. C. C., 64
hombre, 228-34, 236-44, 266 s., 331, 333 s.; doctrina del —, 218; — de lo alto, 334; naturaleza esencial del —, 94
Homero, 45, 186, 288
Horkheimer, Max, 100
humanismo, 18 s., 92, 117, 175
Hume, David, 99, 120
Husserl, Edmund, 143 s.
hybris, 114

idea, 326-8; — de Dios, 283-9, 296, 298, 302, 321
idealismo, 22 s., 100, 103, 105, 129, 167, 223, 231, 301, 306; — deductivo, 226 s.
identidad, 105, 227, 235, 256
ideología, 106
idolatría, 28, 160 ,171, 177, 279, 352
Iglesia, 15, 24, 30, 41-3, 52, 71 s., 169, 176, 181, 189 s., 194 s., 208; historia de la —, 47, 56-8, 75
iluminación, 169
Ilustración, 19, 111, 340
imagen de Dios, 331-3
imperativo categórico, 121, 268
imperialismo: de los dioses, 277, 292 s.; — metodológico, 86
implicación y distanciamiento, 40, 43, 202
impuro, 280-2
incondicional, 267-9
inconsciente, 233, 335, 357
independentismo, 62
indeterminismo, 238, 254, 260, 366
individualización, 227 s., 230 s., 258, 314-6, 346, 358
individuo, 227-30, 327 s.
infalibilidad, 76, 208
infierno, 364
infinito, 246-8, 267, 270, 305, 323, 337 s., 350
infinitud, 216, 246-9, 261, 350
inmanencia, 305, 337
inmortalidad, 245, 256, 275
inmutable, 256
inocencia, 333
Inquisición, 117
inseguridad, 253
inspiración, 54, 153, 169, 208
Institución, 90
instrumentalismo, 126
intelectualismo, 122, 127
intencionalidad, 235, 259
intuición, 140
Ireneo, 331
irracionalismo, 127, 154, 205
irreversibilidad, 250
Isaías, 145, 148, 162, 191, 280; segundo —, 187
Islam, 187
Israel, 161, 166, 187, 293, 344

James, William, 22, 64
Jaspers, Karl, 39
Jenófanes, 186
jerarquía, 291, 300

Jesús, 175, 180, 296; — como el Cristo, 31-3, 68, 73, 91, 168, 176-182, 187, 190, s., 194, 197-9, 203, 206 s., 261; — como Hijo de Dios, 180; milagros de —, 157
Job, 253
Juan el Bautista, 187
Juan Evangelista, 74, 82
judaísmo, 184, 344
juicio, 363, 369; — final, 363
Jung, C. I., 173, 233
justicia, 123, 280, 293, 361-4, 369
justificación, 70, 74, 82 s., 364 s.
justitia originalis, 332

kairós, 180
Kant, Immanuel, 99, 112 s., 121, 141, 159, 185, 247, 254, 267, 315
kantismo, 19, 216, 299
Kierkegaard, Sören, 26, 82, 159, 202 s., 216, 278, 352
kosmos, 222
Kuhn, Helmut, 245

Lebensphilosophie, 120
legalismo, 123, 127, 259
Leibniz, G. W., 35, 84, 227, 229, 300, 306, 334
lenguaje, 165, 222
ley, 241, 263, 321; — de mercado, 340; — de la naturaleza, 336; — natural, 241; — positiva, 241
liberalismo, 131, 340
libertad, 237-42, 259-61, 271, 318 s., 328; — de Dios, 313 s., 354; — de la voluntad, 260; — finita, 216, 247, 306, 328, 337
libido, 173, 202, 359-61
locus circumscriptus, 355
logos, 30-4, 40-6, 82, 91, 101-4, 115, 137, 159, 163 s., 196, 202, 205-9, 224 s., 229, 245, 295, 322 s., 332 s., 357, 367
Lulio, Raimundo, 84
luteranismo, 338
Lutero, Martin, 17 s., 70, 74 s., 82, 87, 117, 192, 234, 281, 316, 322, 329, 336, 350, 355

macrocosmos, 335
magia, 275 s., 350
mana, 287
mandamientos, los diez, 166; el gran mandamiento, 26, 166
maniqueísmo, 203, 290
Marx, Karl, 106, 119, 126, 341
Mateo apóstol, 57
mediador, 295
medio ambiente, 221-3
meditación, 169
Melanchthon, 18
mente, 100-8, 151-3, 224, 321
me on, 224, 233, 244, 299, 325
Mesías, 180, 295 s.
metafísica, 37, 213 s., 220; — gradualista, 300
metodismo, 62
método, 21, 53, 83 s.; — de correlación, 10, 21, 49, 54, 86-9, 92-4; — deductivo, 226 s.; — empírico, 53
microcosmos, 229, 334 s.
milagro, 149, 154-7, 168-70, 180; — de Jesús, 157
misiones, 60, 184
misterio, 145-57, 169, 171 s., 194, 242-4, 279-81, 322 s., 346, 358
misticismo, 23, 31 s., 67, 185, 187, 225, 234, 276, 301
místicos, 148, 150, 166; — protestantes, 259
mito, 31, 110 s., 116, 125 s., 148, 194 s., 287-90
mitología, 124, 287-9, 290 s., 298 s.
modernismo católico, 310
Moisés, 161, 187, 191
mónada, 300
monaquismo, 186
monismo, 105, 300
monofisita, 92, 208
monoteísmo, 286 s., 289-91; — exclusivo, 292-4, 349 s.; —místico, 292, 295, 300; — monárquico, 291, 294, 300, 304; — trinitario, 294-6, 302
moravo, 63
movimiento juvenil alemán, 127
Muenzer, Thomas, 62
muerte, 246, 251; — eterna, 363 s.
mundo, 215, 221-3, 243, 266, 299, 335
mundo caído, 263 s.

nacionalismo religioso, 17 s., 28, 188
naturaleza, 298
naturalismo, 19, 23, 92, 136, 202, 278; — monista, 298 s.; — pluralista, 298 s.; — reductivo, 227
nazismo, 45, 127, 187
necesidad, 237, 328
neo-kantismo, 35 s., 100, 121
neo-ortodoxia, 18, 76, 160, 184 s., 202
neo-platonismo, 117, 207, 227, 326, 334
Nicea, credo de, 326
Nicolás de Cusa, 112 s., 117, 186, 229, 355
Nietzsche, F. W., 45, 84, 126, 233, 299, 321, 362

nominalismo, 117, 219, 231, 297, 304, 327, 335
non-ser y no ser, 29 s., 91, 147 s., 214, 232, 242-58, 261, 269-71, 305, 319, 322, 325, 335, 346 s., 349, 363 s.
noológica, amenaza, 270
nuevo, 250, 353
Nuevo Ser, 41, 73, 78, 80, 103, 126, 167-9, 180 s., 192, 194-6, 203
Nuevo Testamento, 74, 82, 154, 172, 177, 179, 186-9
numinoso, 279 s., 288

obediencia, 368
objetividad, 225 s.
objeto, 215, 223-6, 356
Ockham, William de, 202, 263 s.
omnipotencia, 349-51
omnipresencia, 275, 316, 351, 354-6
omnisciencia, 275, 351, 356-8
ontología, 37, 213-7, 219, 286; cuestión ontológica, 213 s.; elementos ontológicos, 215 s., 227, 257
optimismo, 340
orden del mundo moral, 268
Orígenes, 117, 295
ortodoxia, 15-8, 24 s., 76; — griega, 57; — protestante, 117
Ötinger, F. C., 356
Otto, Rudolf, 65, 278 s.
ouk on, 244, 325

Pablo apóstol, 33, 57, 70, 73 s., 82, 130, 160, 162, 177, 191, 198, 285, 334, 369
pacifismo, 362
padrenuestro, 369
paganismo, 184, 188, 244, 325
palabra, 163-5, 209, 310, 322 s.; — de Dios, 54, 163-7, 206-9; — interior, 167
panteísmo, 300 s., 304 s., 337, 354; — naturalista, 306
Paracelso, 89, 334
paradoja, 82 s., 178, 197 s.
Parménides, 100, 104, 147, 226, 242, 244, 322
parousía, 315
parsis, 290
participación, 66 s., 169, 226-31, 258, 313-5, 346, 357 s.
pasado, 250-2, 353 s.
Pascal, Blaise, 107, 202, 258
pasión, 26, 42, 44
patripasianismo, 346
pecado, 244, 282, 368 s.
Pedro apóstol, 145, 161, 168, 180, 191
perdón, 368
persa, 334
persona, 46, 228 s., 230, 313-5
philia, 359-61
pietismo, 24 s., 62, 118
Platón, 36, 101, 104, 117, 121, 128 s., 186, 216, 227, 262-4, 267, 300, 303, 315, 339, 352
platónicos, 244, 327
plegaria, 168, 276, 289, 343, 370
Plotino, 101, 186, 300
pluralismo, 105, 222, 298
poder: de ser, 246, 254, 263, 297 s., 300, 303-5, 322 s., 349 s., — divino, 362 s.
polaridad, 215 s., 257, 259
politeísmo, 285-91, 298 s.
posesión demoníaca, 152 s., 156, 172
positivismo, 64, 118-22, 129, 136, 138, 231, 301 s.; — jurídico, 120; — lógico, 36, 79, 102, 297 s.
postkantismo, 113, 216
potencialidad, 316 s., 350, 358
potestas absoluta, 219
pragmatismo, 36, 64, 66, 105, 120, 140-2, 197 s., 299, 302
predestinación, 346, 365 s.
preocupación última, 24, 27-9, 37, 42, 47, 56, 63, 73, 78, 148-50, 154, 158, 161 s., 165, 169, 173, 193, 195, 204, 273, 276-9, 281-8, 296, 349
preparación, 181-3
presente, 250-2, 353 s.
presocráticos, 117, 244
probabilismo, 99
profano, 281 s.
profetas, 161 s., 166, 170, 177, 186-189, 225, 293, 339; — falsos, 188
progreso, progresismo, 18, 283, 340
prójimo, 359
protestantismo, 46, 75, 280, 331 s.; principio protestante, 58, 293
providencia, 339-44, 359; — histórica, 342-4; — particular, 343 s.
proyección, teorías de, 274 s.
psicoanálisis, 130
psicología, 173, 279, 369; — de las profundidades, 130, 248, 258
psicoterapia, 248, 281
pueblo elegido, 188 s.
puritano, 281

racionalidad: lógica, 81 s.; — metodológica, 83 s.; — semántica, 79 s.
racionalismo, 111, 140-2, 154, 167, 185 s., 259, 322
radicalismo evangélico, 62, 186
razón, 95, 99 s., 104, 152 s., 332 s.; profundidad de la —, 109-11, 116-118, 147 s., 152, 157, 185, 188, 194, 197; — crítica, 102; — extática, 78 s.; — existencial, 194; — objetiva, 104 s., 107-9, 224;

— ontológica, 100 s., 104 106; — salvada, 203; — subjetiva, 104, 224; — técnica, 78 s., 100-4, 118, 132, 201; — y revelación, 95
realidad, 107, 136 s., 164
realidad concreta (*actuality*), 316, 350 s.
realismo, 104, 231, 301; — dialéctico, 302; — metafísico, 301; — místico, 231; — nuevo, 125
recepción, 180-3
recuerdo, 167
Reforma, 117, 119, 167, 169, 177, 202
reformadores, 57, 69, 81, 186, 204, 280, 336
reino de Dios, 88, 92, 95, 166, 193, 206
relación, 230, 347-9; — interna, 347; — yo-tú, 348, 370
relativismo, 115, 118-22, 131, 197-201, 218, 268
religión, 23 s., 30 s., 62 s.
Renacimiento, 117
reposo y movimiento, 235
responsabilidad, 239-41
resurrección, 356
revelación, 95, 144, 145-52, 155, 157, 165, 172 s., 191-3; búsqueda de la —, 114 s.; medio de —, 157-162, 165, 170, 187-9, 194 s., 198 s.; — dependiente, 168, 189 s.; — final, 175, 181-3, 187-9, 193-200, 283 285 s., 293; — general, 183; — histórica, 160-3, 168 s.; — interior, 167; — natural, 160, 163, 183; — original, 168-70, 190; — preparatoria, 189 s., 285; — receptora, 189 s., — universal, 183 s., 187
revolución, 118 s.
Ritschl, Albrecht, 160, 182, 185, 206, 276
romanticismo, 19, 84, 118, 125 s., 135, 196 s., 234, 287, 300
Rusia, 119

sacerdote, 162, 177, 184, 187
sacramentalismo, 184-7, 188 s., 356
sacramento, 187
sagrado, 66, 278
"salto", 159
salvación, 191-3, 346; historia de la —, 190
Sanday, William, 55
santo, 278-82, 286, 289, 310, 347-9, 356
santo (santidad), 69, 162 s., 280 s.
Sartre, Jean-Paul, 216, 245, 261
Satanás, 281
Scheler, Max, 65, 132, 144, 233
Schelling, F. W. J. von, 22, 63, 89, 118, 216, 245, 299, 316, 334
Schicksal, 240
Schleiermacher, F. E. D., 22, 31, 48, 51, 63 s., 68, 77, 119, 201, 278
Schopenhauer, Arthur, 89, 233, 299, 316
sectario, 186
secular, 173, 195, 269, 280-2, 286, 310, 356
semántica, 36, 79-81; — teológica, 163
sentimentalismo, 358, 367
sentimiento, 31, 63, 153
ser, 29, 242, 249, 252 s., 255, 261 s.; elementos del —, 215; estructura del —, 37-40, 44, 214, 219-221; nuevo —, 41, 73-5, 78, 80, 103, 126, 167-9, 179-81, 192, 194-199, 203; profundidad del —, 152, 165
ser en sí, 214 s., 244 s., 248, 270, 296 s., 301-6, 311-3, 317 s., 335, 346-8, 350, 353, 358, 363, 365, 370
Ser supremo, 268, 303, 357
seres subhumanos, 333 s.
Shiva, 295
significación, 22, 260 s., 270 s.
signo, 154, 308, 310
símbolo, 148, 159, 163-5, 174, 187, 204 s., 230, 270, 306-18, 321, 327 s., 347 s., 355, 360, 362 s., 366; — moribundos, 309; — religiosos, 307-9; — sexuales, 159
sistema, 10, 21, 25, 83-7, 93 s.; — deductivo, 84, 96; fragmento y —, 84
situación, 15-19, 21, 24
socialismo religioso, 126
sociedad: burguesa, 121; — colectivista, 228, 258; — industrial, 226
sociología de las profundidades, 258
Sócrates, 121, 130
Spinoza, Baruch, 22, 63, 84, 101, 186, 207, 216, 306
substancia, 255-7, 270, 305 s.
sujeto, 215, 220 s., 223-7, 356 s.
summa, 9, 85
superstición, 103, 157, 309
supralapsarios, 328
supranaturalismo, 92, 154-7, 189 s., 331 s., 342

teísmo, 288, 315, 336
teleología, 340
telos, 133, 155, 181, 227, 235, 271, 320, 325, 327, 331, 339, 367
temor, 248 s.
temporalidad, 329 s., 351-4, 364
tensión, 357-9, 261 s.
teodicea, 344-7

teología, 15-18, 30-3, 36-8, 61, 78 s., 203 s., 309; — apologética, 18-20, 30; bíblica, 55; — científica, 22-5; — de la cultura, 59-61, 195 s.; — de la restauración, 18; — empírica, 22, 40, 64-8; — histórica, 47 s.; — kerigmática, 17-21; — liberal, 16 s., 178; — mística, 348; — natural, 48, 160, 266, 272, 324; — negativa, 245; — práctica, 51-53; — sistemática, 46-52, 214; — y filosofía, 34-45
teólogo, 39 s., 41, 42-5
teonomía, 79, 114 s., 116-8, 193-7, 203, 269
teoría y práctica, 52, 126
Tertuliano, 198
theologia irregenitorum, 25
tiempo, 113, 216, 250-3, 329-31, 353, 356; ausencia de —, 351-3; fin en el —, 351 s., 355, 364
tierra, 355
tipología, 282-6
todo y partes, 239
Tomás de Aquino, 19, 46, 62, 101, 117, 204, 234, 266, 304 s., 318, 334
totalitarismo, 123
tradición, 118-24
tradicionalismo, 119, 124, 168
trágico, 244, 299, 325 s.
transcendentalia, 217
transparente, 162, 165
trascendencia, 305, 337 s.
tremendum et fascinosum, 152, 279-281, 288 s.
Trendelenburg, Adolf, 352
Trento, concilio de, 70
Trinidad, 81, 206, 286, 294-6, 321-3, 367

ultimidad, 274-7, 282 s., 286-93, 303
Ungrund, 233, 245, 316
unicidad, 229
unión cognoscitiva, 201-3, 205 s.
universal, 32 s.
universales, 297, 327 s.
universalismo, 287, 298
universo, 222 s.
utensilio, 225 s.
utopía, 120, 344

valor, 36
verdad, 106, 136-42, 171 s., 190 s., 202 s., 267, 357
verificación, 66, 134-42, 154, 241, 297 s.
vida, 94, 311, 316, 320 s.; — divina, 205, 234, 312-4, 318 s., 321-3, 327, 330, 347; — eterna, 245, 256
Virgen María, 170
Vishnu, 175, 295
visión *(insight)*, 130
vitalidad, 234 s., 259
voluntad de poder, 202, 233
voluntarismo, 219, 238

Wieman, Henry N., 22, 65, s.
Whitehead, A. N., 22, 65, 266
Wundt, Max, 35

yo, 215, 220-4, 230 s., 249
yo-mundo, correlación, 215, 226

Zeus, 291, 304
Zoroastro, 187, 290
Zwingli, Huldreich, 117

ÍNDICE GENERAL

Prefacio 9

INTRODUCCIÓN

A. El punto de vista 15
1. El mensaje y la situación 15
2. La teología apologética y el kerigma . . 18
B. La naturaleza de la teología sistemática . . . 22
3. El círculo teológico 22
4. Los dos criterios formales de toda teología . 25
5. Teología y cristianismo 30
6. Teología y filosofía: una cuestión . . . 34
7. Teología y filosofía: una respuesta . . . 38
C. La organización de la teología 46
D. El método y la estructura de la teología sistemática 53
8. Las fuentes de la teología sistemática . . 53
9. La experiencia y la teología sistemática . . 61
10. La norma de la teología sistemática . . . 70
11. El carácter racional de la teología sistemática 77
12. El método de correlación 86
13. El sistema teológico 93

Primera parte — LA RAZÓN Y LA REVELACIÓN

Sección 1 — LA RAZÓN Y LA BÚSQUEDA DE LA REVELACIÓN . 99
A. La estructura de la razón 99
1. Los dos conceptos de la razón 99
2. La razón subjetiva y la razón objetiva . . 104
3. La profundidad de la razón 109

B. La razón en la existencia 112
4. La finitud y las ambigüedades de la razón concreta 112
5. El conflicto en el seno de la razón concreta y la búsqueda de la revelación 114
C. La función cognoscitiva de la razón y la búsqueda de la revelación 128
6. La estructura ontológica del conocimiento . 128
7. Las relaciones cognoscitivas 132
8. Verdad y verificación 136

Sección II — La realidad de la revelación 143
A. El significado de la revelación 143
1. Las señales de la revelación 143
2. Los medios de la revelación 157
3. La dinámica de la revelación: revelación original y revelación dependiente 168
4. El conocimiento de revelación 171
B. La revelación concreta 175
5. La revelación concreta y final 175
6. La revelación final en Jesús como el Cristo . 179
7. La historia de la revelación 181
8. Revelación y salvación 190
C. La razón en la revelación final 193
9. La revelación final supera el conflicto entre la autonomía y la heteronomía 193
10. La revelación final supera el conflicto entre el absolutismo y el relativismo 197
11. La revelación final supera el conflicto entre el formalismo y el emocionalismo . . . 201
D. El fondo de la revelación 204
12. Dios y el misterio de la revelación . . . 204
13. La revelación final y la palabra de Dios . . 206

Segunda parte — EL SER Y DIOS

Sección I — El ser y la cuestión de Dios 213
Introducción: La cuestión del ser 213
A. La estructura ontológica fundamental: el yo y el mundo 219
1. El hombre, el yo y el mundo 219
2. El objeto lógico y el objeto ontológico . . 223

B. Los elementos ontológicos 227
3. Individualización y participación . . . 227
4. Dinámica y forma 232
5. Libertad y destino 237
C. El ser y la finitud 242
6. El ser y el non-ser 242
7. Lo finito y lo infinito 246
8. La finitud y las categorías 249
9. La finitud y los elementos ontológicos . . 257
10. El ser esencial y el ser existencial . . . 261
D. La finitud humana y la cuestión de Dios . . . 264
11. La posibilidad de la cuestión de Dios y el llamado argumento ontológico 264
12. La necesidad de la cuestión de Dios y los llamados argumentos cosmológicos 269

Sección II — La realidad de Dios 273
A. La significación de "Dios" 273
1. Una descripción fenomenológica 273
a) Dios y la preocupación última del hombre 273
b) Dios y la idea de lo santo 278
2. Consideraciones tipológicas 282
a) Tipología e historia de la religión . . 282
b) Tipos de politeísmo 286
c) Tipos de monoteísmo 291
d) Transformaciones filosóficas 296
B. La realidad concreta de Dios 303
3. Dios como ser 303
a) Dios como ser y el ser finito 303
b) Dios como ser y el conocimiento de Dios 307
4. Dios como viviente 311
a) Dios como ser y Dios como viviente . . 311
b) La vida divina y los elementos ontológicos 314
c) Dios como espíritu y los principios trinitarios 320
5. Dios como creador 323
Introducción: creación y finitud 323
a) La creatividad originadora de Dios . . 324
b) La creatividad sustentadora de Dios . . 335
c) La creatividad directora de Dios . . . 338

6. Dios como relación 347
a) La santidad divina y la creatura . . . 347
b) El poder divino y la creatura . . . 349
c) El amor divino y la creatura . . . 358
d) Dios como Señor y como Padre . . . 367

Índice de autores y materias 371